

الحوہر المنظم

فی شرح

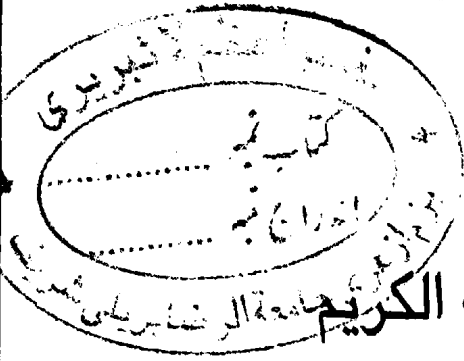
المسلم

آنر

علامہ مفتی شبیر حسن رضوی

مکتبہ علیہ

خلیل آباد، سنت کبیر نگر، یو، پی (انڈیا)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

الْجَوْهَرُ الْمُنْظَمُ

فی شرح

الْمُسْلِمِ

مصنفہ

جامع معقول ومنقول حضرت علامہ الحاج مفتی شبیر حسن صاحب قبلہ رضوی
شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ قصبہ روناہی ضلع فیض آباد

تصنیف و مصنف کا مختصر تعارف

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد۔ مسلم الثبوت اصول فقہ کی بہت ہی اہم اور معرکتہ الآراء کتاب ہے اس کی اہمیت و افادیت سے پڑھنے والے طلباء و علماء بخوبی واقف ہیں لیکن افسوس اس بات پر ہے کہ اس کی اہمیت و افادیت اور اس کے کثیر النفع ہونے کے باوجود مدارس اسلامیہ نصاب سے خارج کرتے جا رہے ہیں مسلم الثبوت سے متعلق مولانا شبلی نعمانی کا قول ہے کہ درس نظامیہ کے نصف نصاب کو اپنے نیچے تقریباً دو سو سال اس نے دبائے رکھا اور بعض مورخین نے صاحب مسلم الثبوت سے متعلق یہ تاثر ظاہر کیا ہے اور ان الفاظ سے انھیں یاد کیا ہے کہ، بحریت از علوم و بدریست بین النجوم صاحب کتاب کا نام محبت اللہ ہے اور آپ کے والد کا نام عبدالشکور ہے چنانچہ صاحب کتاب خود اسی کتاب مسلم الثبوت کے شروع میں فرماتے ہیں، فیقول الشکور لصبور محبت اللہ بن عبدالشکور حضرت علامہ محبت اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ صوبہ بہار کے کڑانامی گاؤں میں پیدا ہوئے جو محبت علی پور پرگنہ سے تعلق رکھتا ہے حضرت علامہ نے ابتدائی اور درجات وسطی کی کتابیں لائق و فائق حضرات شیخ قطب الدین بن عبدالحلیم انصاری سہالوی وغیرہ سے پڑھیں اور آخر میں تکمیل علوم کے لئے علامہ سید قطب الدین حسینی شمس آبادی کی خدمات حاصل کیں شمس آباد (قنوج) پہنچ کر انھیں کی خدمت میں رہ کر تکمیل علوم فرمایا اور زیور علوم و فضائل سے آراستہ ہوئے حضرت علامہ فضل حق خیر آبادی علیہ الرحمہ صاحب ہدیہ سجدیہ کے والد گرامی حضرت علامہ فضل امام خیر آبادی نے آمد نامہ میں تحریر فرمایا ہے کہ حضرت علامہ صاحب مسلم الثبوت ملا ابوالواعظ بن قاضی صدر الدین جو عالم گیری کے مولفین سے ہیں ان کے درس میں شریک ہونا چاہتے تھے لیکن قلت وقت کیوجہ سے سہالی جا کر ملا قطب الدین شہید کے شاگرد ہو گئے حضرت اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں حضرت علامہ کے علم و فضل کا بہت دور دورہ اور چہ چا تھا یہاں تک کہ ان کی جانب سے اس زمانہ میں لکھنؤ کی قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے تھے اور اس کے بعد دکن کے بھی قاضی مقرر و منتخب ہوئے تھے پھر کسی بات پر خٹکی کی وجہ سے حضرت عالم گیر نے قضاء کے عہدہ سے معزول کر دیا تھا لیکن کچھ مخلص درباریوں نے شہنشاہ وقت کی خدمت میں ان کی سفارش کی تو سلطان عالمگیر نے دوبارہ انھیں اپنے یہاں بلا لیا اور اپنے پوتے یعنی شہزادہ شاہ عالم کے فرزند نذیر فیع القدر کی تعلیم کا سلسلہ ان کے سپرد کر دیا، دریں اثنا حضرت عالمگیر

کا بیٹا یعنی حضرت علامہ کے شاگرد رشید کا والد کا بل روانہ ہوا وہاں حضرت علامہ کو بھی اپنے شاگرد کے ہم راہی میں جانا پڑا تا کہ شاگرد کے سلسلہ اسباق و تعلیم پر انتقالی مکانی کا کچھ اثر نہ ہو چنانچہ انھیں ایام میں حضرت عالمگیر اس دار فانی سے دار جاودانی کی جانب رحلت فرما گئے اور جب ان کے انتقال پر ملال کی خبر کا بل پہنچی تو شاہ عالم کو اس صدمہ جانکاہ پر ۱۱۱۸ھ میں ہندوستان واپس آنا پڑا چنانچہ واپسی پر ہندوستان پہنچ کر جب شاہ عالم نے تخت و تاج اور حکومت کی باگ ڈور سنبھالی اور لوگوں کو انعام و اکرام سے نوازا انھیں کیساتھ اپنے خلیف الرشید کے استاد علامتہ الدھر حضرت علامہ کی بھی بہت قدر و منزلت کی اور ان کی حوصلہ افزائی کی اور حضرت علامہ نے اس کے دوسرے سال یعنی ۱۱۱۹ھ میں اس دار فناء سے دار بقاء کی جانب رحلت فرمایا (اناللہ وانا الیہ راجعون)

حضرت علامہ کے علمی کارنامے - حضرت علامہ قدس سرہ نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائی، الجوہر الفرد، جزء لایستغری کے بیان میں ہے شرع مطہر میں جزء لایستغری کو جو ہر فرد کہتے ہیں رسالہ عامتہ الورد و مغالطات سے متعلق ہے علم منطق میں سلم العلوم جیسا متن تحریر فرمایا جسے منطقی دنیا میں بہت اہمیت حاصل ہے اور حضرت علامہ نے اپنی اس کتاب سلم العلوم، کے لئے ان الفاظ میں دعا کیا قبول ہوئی کہ عامہ کتب منطق میں بہت مقبول و معروف و مشہور ہوئی اور اصول فقہ میں مسلم الثبوت جیسی معرکتہ الآراء کتاب تصنیف فرمائی اور اس کی تصنیف کے زمانہ میں اصول کی اہم کتابوں کا ذخیرہ جمع کر لیا تھا احناف کے اصول فقہ کی کتابوں میں سے البز دوی اور اصول سرخی اور کشف بز دوی، کشف المنار اور بدیع اور بدیع کی اکثر شرحیں، توضیح و تلویح، امام ابن ہمام کی تحریر اور اس کی شرح التقریر اور التیسیر مختلف شرحوں کیساتھ یوں ہی شافعیوں کی کتابوں میں سے المحصول امام رازی کی، الاحکام آمدی کی، شرح مختصر قاضی کی، حواشی علامہ جرجانی، الابہری کی شرح، علامہ قفٹازانی کی شرح الشرح اور فاضل مرزا جان کا حاشیہ، الودود اور المحمود نامی کتابیں بھی، علامہ قاضی بیضاوی کی منہاج اور اس کی شرح اور مالکیوں کی کتابوں میں سے ابن حاجب کی مختصر اور منتہی الاصول، اور یہ کتاب مسلم الثبوت منطق کے متن سلم العلوم کے بعد تصنیف فرمایا ہے کیوں کی مسلم میں سلم کا حوالہ کئی جگہ موجود ہے، جیسا کہ مسلم میں ایک جگہ فرماتے ہیں، وفيہ نظر اشرت الیہ فی السلم، الافادات،

اس کتاب کا حوالہ بھی مسلم میں ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں، وقد فرغنا منها في السلم والافادات، الفطرة الالهية حضرت علام قدس سرہ کا یہ ایسا رسالہ ہے جس میں انھوں نے اصول عامۃ بیان فرمائے ہیں انھیں مسائل میں سے ایک مسئلہ اختیار بھی ہے اس کا بھی تذکرہ مسلم میں موجود ہے اس کے متعلق حضرت علام فرماتے ہیں۔ وانہا لاجدی من تفاریق العصا، کہ میرا یہ رسالہ فطرة الہیہ بہت ہی نفع بخش ہے جہاں اس مسئلہ اختیار کی بحث آئی ہے ہم نے اپنی شرح مسلم میں طویل کلام کیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ بہت مفید ثابت ہوگا اور حضرت علام نے مسلم الثبوت پر تعلیقات بھی ارقام فرمائے ہیں جو حواشی منہیات سے معروف ہیں اور ایک دوسرا ہم رسالہ تصنیف فرمایا ہے جس میں اس بات کو دلائل وبراہین سے ثابت کیا ہے کہ مذہب امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سیدنا امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مذہب کی جانب نسبت کرتے ہوئے قیاس ورائے سے بہت دور ہے یہ سب حضرت مصنف علام علیہ الرحمۃ والرضوان کے بہت اہم کارنامے ہیں مولیٰ تعالیٰ حضرت علام کی قبر مبارک پر رحمت و انوار کی بارش فرمائے اور ان کے مراتب و درجات کو بلند فرمائے۔ آمین ثم آمین

چونکہ یہ کتاب اصول فقہ میں ہے اس لئے اب اخیر میں حصول بصیرت کی خاطر کتاب کے معانی و مطالب بیان کرنے سے پیشتر اصول فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض و فایات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ کیوں کہ ہر علم کی تحصیل سے قلمدان تینوں اشیاء کی معرفت نہایت ضروری ہوتی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف اضافی۔ یعنی اصول کی تعریف الگ کی جائے اور فقہ کی تعریف الگ کی جائے اس تعریف کو علم اصول فقہ کی تعریف اضافی و حد اضافی کہا جاتا ہے تو لفظ اصول اصل کی جمع ہے اور اس کے لغوی معنی موقوف علیہ و ماہتہ علیہ غیرہ کے ہیں اور اصطلاح میں اصل کے متعدد و مختلف معانی ہیں ایک تو اصل بمعنی رائج کے آتے ہیں جیسے کیا جاتا ہے الحقیقة اصل بالنسبة إلى المجاز یعنی مجاز کی جانب نسبت کرتے ہوئے حقیقت رائج ہے دوسرے اصطلاحی معنی قاعدہ کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے الفاعل اصل من اصول الفہم یعنی علم نحو کے قواعد سے فاعل کا مرفوع ہونا ایک قاعدہ و ضابطہ ہے اور بولا جاتا ہے ان لنا اصلاً یعنی ہمارے لئے ایک اصل و قاعدہ ہے تیسرے اصطلاحی معنی مصوب کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے طہارة الماء اصل یعنی پانی کا پاک ہونا اس کی اصل ہی ہے اور چوتھے اصطلاحی معنی دلیل کے آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے اقیسوا الحلوة اصل و جوب الصلوة یعنی ارشاد

ربانی اقیمو الصلوٰۃ نماز کے وجوب کی دلیل ہے یہ سب لفظ اصل کے اصطلاحی معانی ہوئے۔ لیکن یاد رہے کہ جب لفظ اصل کی اضافت و نسبت کسی علم کی جانب ہوتی ہے تو اس وقت اصل بمعنی دلیل ہی ہوتے ہیں لہذا یہاں اصول فقہ کے معنی فقہ کے دلائل ہیں۔

تعریف فقہ : فقہ کے لغوی معنی فہم و ادراک اور سمجھ بوجھ کے ہیں اور اصطلاح میں اولہ تفصیلیہ کے ذریعہ احکام شریعہ کے علم کو فقہ کہتے ہیں

اصول فقہ کی تعریف لقبی : تعریف لقبی کا مطلب یہ ہے کہ علم اصول فقہ ایک علم مخصوص کا لقب ہو گیا ہے اور لقب اس علم کو کہتے ہیں جو مشربہ بدیع یا ذم ہو لہذا اصول فقہ کی تعریف لقبی اب یوں ہوگی کہ اصول فقہ ایسے قواعد و اصول کے علم کو کہتے ہیں کہ جن قواعد و اصول کے ذریعہ احکام فقہیہ کے استنباط و استخراج تک ان کے دلائل سے توصل قریب ہو سکے۔

اصول فقہ کا موضوع : اولہ اربعہ، کتاب اللہ، سنت، اجماع امت و قیاس ہیں کیونکہ انہیں چاروں کے احوال سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔

علم اصول فقہ کی غرض : احکام شریعہ کا ان کے اولہ سے جاننا جو سعادت ابدی و نجات اخروی کا باعث ہو۔

فتاویٰ دعا و گدالہ باب رضا

شبیر حسن رضوی

خادم الجامعۃ الاسلامیہ

روٹا ہی فیض آباد یو پی

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى لا سيما حبيبہ المصطفى محمد
المجتبى منيع الجود والعطا دافع المرض والبلاء والوباء وعلى آله واصحابه اولى الصدق
والصفاء اما بعد فيقول الفقير شهير حسن القادري البركاتى الرضوى غفر له ولوالديه
التقدير القوي هذا شرح مسمى بجزء المنظم فى شرح المسلم للعلامة محب الله البهاري
عليه رحمة الباري .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نزل الآيات وارسل البينات فطلع الدين وطبع اليقين ربنا لك الحقيقة
حقا وكل مجاز ولك الامر تحقيقاً وكل مجاز اعنة المبادئ بيدك ونواصى المقاصد مفوضة
اليك فانست المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم
بالطريق الامم والمبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم وعلى آله واصحاب الذين هم ادلة
العقول سيما الاربعة الاصول.

ترجمہ مع توضیح

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا

سب خوبیاں اس ذات کیلئے مخصوص ہیں جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کا جامع ہے۔ جس نے آیات عظیمہ
کو نازل فرمایا اور واضح دلائل کو بھیجا پس (تنزیل و ارسال کے بعد) دین اسلام کو سارے آفاق میں پھیلا دیا اور مومنین
کے قلوب میں یقین کو بھر دیا۔ اے ہمارے رب تیرے ہی لئے حقیقت واقعیہ ہے اور جملہ عالم سب مجاز ہے اور حیرے
ہی لئے حقیقت میں حکم ہے اور حیرے سوا جملہ عالم (بعض اشیاء کے مالک ہونے میں) مامور و محال ہے۔ سارے اسباب
کی عتاق تیرے ہی دست قدرت میں ہے اور سارے مقاصد کی پیشانیاں تیرے ہی دربار میں سپرد کردہ ہیں پس تجھ سے
ہی مدد کی خواہش گاری (بالذات) ہے اور تجھی پر بھروسہ ہے اور رحمت کاملہ و سلام نازل ہو ہمارے سرور و سردار محمد ﷺ پر جو
حکمت نظری و حکمت عملی کو متوسط طریقے سے کمال کو پہنچانے والے ہیں اور جن کو کلمات جامودے کرتو مومن باہتوں کی
معتلوں کی جانب بھیجا گیا ہے۔ اور درود و سلام نازل ہو ان کی آل و اصحاب پر جو مومنین کی معتلوں کی دلیلیں ہیں۔ خصوصاً
خلفاء ماربعہ ابو بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم پر درود و سلام نازل ہو جو سارے صحابہ کرام کی اصل ہیں۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله الحمد لله۔ تیمن بالتسمیہ کے بعد تحمید سے حضرت علام نے اپنی کتاب کا آغاز فرمایا قرآن عظیم کی اقتداء کرتے ہوئے اور ارشاد نبوی کل امر ذی بال لا یبتدأ له بحمد الله فهو اقطع پر عمل کرتے ہوئے یعنی جو بھی اہم کام اللہ کی حمد و ثنا سے آغاز نہ کیا جائے گا وہ بے برکت و ناقص رہے گا نظر برآں فرمایا۔ الحمد لله۔ اور حمد زبان سے کسی شئی یا کسی ذات کی خوبی تعظیم کے ساتھ بیان کرنے کو کہتے ہیں خواہ وہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔

اور شکر نعمت کے مقابلہ میں مطلقاً خوبی بیان کرنے اور سراہنے کو کہتے ہیں۔ خواہ وہ سراہنا زبان سے ہو یا جنان سے یا ظاہری اعضاء سے ہو اور مدح بطور تعظیم کسی شئی یا ذات کی خوبی و کمال زبان سے بیان کرنے کو کہتے ہیں۔ البتہ اس میں مدوح کی خوبی و کمال کا اختیاری ہونا ضروری نہیں اور حمد میں محمود کی خوبی و کمال کا اختیاری ہونا حقیقتاً یا حکماً ضروری ہے۔ اسی فرق کے پیش نظر عرب ”مدحت اللؤلؤ علی صفائہا“ بولتے ہیں اور ”حمدت اللؤلؤ علی صفائہا“ نہیں کہتے کہ لؤلؤ (موتی) کی خوبی و کمال اختیاری نہیں ہے۔

الحمد لله کی اصل حمدت حمداً لله ہے چونکہ جملہ فعلیہ تجد و حدوث پر دلالت کرتا ہے اور جملہ اسمیہ استمرار و اثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے نظر برآں حضرت علام نے جملہ اسمیہ کو فعلیہ پر ترجیح دیتے ہوئے اختیار کیا اور الف و لام کے سلسلے میں یہاں تین احتمالات ہیں جنس کا بھی ہو سکتا ہے، استغراق کا بھی ہو سکتا ہے اور الف لام عہد خارجی کا بھی ہو سکتا ہے۔ کما فی المناظرۃ الرشیدیۃ۔ اور یہ جملہ جہاں جملہ انشائیہ کا احتمال رکھتا ہے وہیں جملہ خبریہ کا بھی محتمل ہے چونکہ یہ مقام نشاء حمد کا مقام ہے اس لئے یہی رائج اور اولیٰ ہے کہ جملہ انشائیہ ہو اور جملہ خبریہ ہونے کی صورت میں یوں توجیہ کی جائے گی کہ اخبار بالحمد خود حمد الہی ہے اس کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے۔ معنی انشائیہ ہے اور سورۃ جملہ خبریہ ہے بلکہ جملہ انشائیہ ہونے کی تقدیر پر نسبت خبریہ سے منسلح کر لیا جاتا ہے جیسے رحمۃ اللہ ارحمہ کے معنی میں لیا جاتا ہے وہو تعالیٰ اعلم۔

کلمہ جلالت اللہ۔ اس سلسلہ میں علماء کرام و محققین عظام کا اختلاف ہے آیا کلمہ جلالت مشتق ہے اور کسی دوسرے لفظ سے ماخوذ ہے یا وہ اسم براہ معنی غیر مشتق ہے علامہ بیضاوی جیسے لوگوں کی تحقیق یہ ہے کہ وہ دوسرے لفظ سے مشتق و ماخوذ ہے لیکن امام احمد رضا محدث بریلوی [کے نزدیک وہ علم ہے اسم براہ ہے غیر مشتق ہے چنانچہ کسی سائل نے ان

سے عرض کیا کہ اللہ کا لفظ مرکب ہے یا مفرد؟ جواباً ارشاد فرمایا مشہور یہ ہے کہ الف لام تعریف اور اللہ سے مرکب ہے ہمزہ کی حرکت لام کو دے کر اس کو حذف کر دیا اور لام کو لام میں ادغام کر دیا لفظ اللہ ہو گیا مگر مجھے دوسرا قول پسند ہے کہ لفظ اللہ مرکب نہیں بلکہ بھیبت کذاًئیہ علم ہے ذات باری کا، جس طرح اس کی ذات غیر مرکب ہے اسی طرح اس کا نام بھی غیر مرکب ہونا چاہئے اور اس کا موجد اس کا طرز استعمال بھی ہے کہ وقت ندا اس کا الف نہیں گرتا جیسے یا اللہ اس میں ایسا نہیں ہوتا کہ ہمزہ اور الف گر کر لام میں مل جائے اگر لام تعریف ہوتا تو ضرور ایسا ہوتا کیونکہ اس کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے۔ اور منادیٰ یا معرف باللام کے پہلے لہذا زیادہ کرتے ہیں مگر یہاں حرام ہے اور اگر معنی کا تصور کر کے ہو تو کفر ہے لہذا کے معنی ہوتے ہیں ایک مبہم ذات جس کا بیان آگے ہے وہاں ابہام کیسا؟ وہ اعرف المعارف ہے ہر شئی کو تعین دین سے عطا ہوتی ہے۔ انتہی

قولہ نزل الآیات۔ تنزیل کے اختیار کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ قرآن مقدس کا نزول آسمان دنیا سے نجماً نجماً (تھوڑا تھوڑا) حال و حکمت کے اقتضاء کے مطابق ہوا ہے۔ آیات۔ آیت کی جمع ہے اس کی اصل ”اویۃ“ فتح کے ساتھ ہے جس کے معنی علامت کے ہیں۔ واو کو الف سے بدل دیا گیا ہے۔ آیت ہو گیا اور آیت قرآن حکیم کے اس کلام تام کو کہتے ہیں جو کسی فاصلہ کے ذریعہ اپنے غیر سے متمیز و ممتاز ہو چونکہ قرآن حکیم کا ہر حصہ حق مبین کی علامت ہے اس لئے اسے آیت سے موسوم کیا جاتا ہے اور یوں ہی چونکہ کائنات کی ہر شئی، ہر مصنوع اپنے خالق، موجد و صانع جل مجدہ کے وجود، علم، قدرت، حکمت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کائنات کی ہر شئی ہر مصنوع اللہ تعالیٰ کے وجود و علم و قدرت پر علامت ہے۔

قولہ ارسل البینات۔ بینات کے معنی واضحات کے ہیں اس سے مراد یا تو آیات محکمہ ہیں جو واضح الدلالت ہیں اور تاویل کی محتمل نہیں ہیں یا اس سے مراد وہ دلائل ہیں جو واجب تعالیٰ جل مجدہ کے وجود و علم اور قدرت پر دلالت کرتے ہیں۔ یا اس سے مراد وہ معجزات ظاہرہ ہیں جو ہمارے حضور رحمت دو عالم ﷺ کی نبوت و رسالت کی حقانیت و حقیقت پر دلالت کرتے ہیں۔

فطلع۔ تشدید و تخفیف دونوں کے ساتھ درست ہے اگر تشدید کے ساتھ پڑھیں گے تو باب تفعیل کا ماضی معروف کا صیغہ ہوگا جس کے معنی بھرنے، بھر دینے کے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تنزیل و ارسال کے بعد سارے آفاق میں دین کو پھیلادیا اور مومنین کے قلوب میں دین کو بھر دیا۔ اور تخفیف کے ساتھ پڑھیں گے تو فتح یلغ سے ماضی کا صیغہ ہوگا جس کے معنی ظاہر ہونے کے ہیں یعنی دین اسلام سارے آفاق میں ظاہر ہو گیا۔ پہلی صورت میں لفظ دین مفعول ہونے کی

وجہ سے منصوب ہوگا اور دوسری صورت میں لفظ دین فاعلیہ کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔

قوله الدين۔ دین سے مراد دین اسلام ہے کما فی القاموس الدین بالکسر الاسلام اور کبھی یہ معنی مراد لیا جاتا ہے کہ دین وہ وضع الہی ہے جو ذوی العقول کو اسے اختیار کرنے کی وجہ سے داریں (دنیا و آخرت) کی خیر و فلاح کی جانب لے جانے والا ہے۔

قوله وطبع اليقين۔ یہ بھی تشدید و تخفیف دونوں کا احتمال رکھتا ہے بصورت اول یقین مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے مومنین کے قلوب میں یقین کو بھر دیا الملاء کے معنی میں ہوگا اور اس صورت میں باب تفعیل یا انفعال سے کوئی فعل مطاوعت کیلئے آئے گا مطاوعت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل فعل اول کے بعد آئے جو اس بات پر دلالت کرے کہ فعل اول کے فاعل نے جو اثر ڈالا ہے اسے مفعول نے قبول کر لیا ہے عرب کے کلام میں مستعمل ہے۔ طبع الاناء فتطبع۔ یعنی اسلاً فامتلاً برتن کو بھرا تو وہ بھر گیا اور جب اسے تخفیف کے ساتھ پڑھیں گے تو لفظ یقین فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ یقین مومنین کے قلوب میں ثابت ہو گیا، پختہ و مستحکم ہو گیا یا یقین کو مومنین کے قلوب میں راسخ و مستحکم کر دیا معروف و مجہول دونوں کا احتمال ہے۔ اور یقین لغت میں ازالہ و ازالہ شک کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں یقین اس اعتقاد جازم و راسخ کو کہتے ہیں جو کسی مزیل و مغلک کے ازالہ سے زائل نہ ہو اور یہ تصدیق منطقی کی سب سے اعلیٰ قسم ہے اور تصدیق شرعی میں یہی معتبر و عند اللہ مقبول ہے۔ کما ورد فی البخاری الايمان هو اليقين كله۔ وهو تعالى اعلم۔

قوله لك الحقيقة حقاً یعنی اے ہمارے پروردگار بالذات تو ہی موجود ہے تیرا ہی وجود اصلی اور ذاتی ہے کہ نفس ذات کے اعتبار سے عدم کا قائل نہیں اور تیری ذات و صفات کے علاوہ جملہ عالم تیرے موجود فرمانے سے موجود ہوئے کہ نفس ذات کے اعتبار سے سب قائل عدم ہیں جیسا کہ تیرا ارشاد جلیل ہے۔ کل شيء هالك الا وجهه تو حقیقت و اتمیہ تیری ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہے باقی جملہ عالم کا وجود و وجود مجازی ہے اور مجازاً موجود ہیں اور حیرا وجود و وجود حقیقی ہے اور ہستی بالذات تیری ذات پاک کے ساتھ خاص ہے۔

وکل مجاز کل میں تموین، تموین عوض ہے۔ اے کل احد ممن سواک مجاز فی الموجودیۃ یعنی تیری ذات و صفات کے علاوہ ہر شئی و ہر ذرہ مجازاً موجود ہے کہ ان کا وجود بغیر وہے نفس ذات کے اعتبار سے ان پر عدم طاری ہو سکتا ہے۔ الا کل شيء ما خلا الله باطل۔ وکل شيء هالك۔ تو حیرا ہی وجود و وجود حقیقی ہے اور تو ہی موجود

حقیقی ہے باقی جملہ عالم کے وجود ظلال و عکس ہیں جو قابل عدم ہیں۔

ولك الامر تحقيقاً۔ یہاں امر حکم کے معنی میں ہے یعنی اے ہمارے رب امر و حکم تیری ذات کے ساتھ خاص ہے اور حاکم مطلق و آمر مطلق تو ہی ہے کہ تو ہی ہر شئی کا مالک ہے اور امر و حکم علی سبیل الاستعلاء تیرے ہی لئے ہے کہ علو و مجد تیری ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہے۔

وكل مجاز۔ یہاں بھی تنوین عوض ہے اے کل احد من الحاکمین و الامرین اجیز منك فی الامر و یامر و یحکم بامرك و اجازتك۔ یعنی تیرے سوا جو حاکم و آمر ہیں وہ تیری ذات سے حاکم و آمر ہیں تو سب تیری جانب سے اجازت یافتہ ہیں اور سب مجاز ہیں یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ اے مالک حقیقی تیرے علاوہ جملہ مالکین بعض امور کی تسلیم و تمسک میں سب تیرے مجاز ہیں کہ تو ہی جملہ ممکنات کا مالک حقیقی ہے اور تو نے اپنے فضل و کرم سے اپنے بعض عباد کو بعض اشیاء کا مالک بنایا ہے ان کے فنا ہو جانے کے بعد جملہ مالکین و مملوکیں تیری جانب عود کر جائیں گے۔ اور جملہ اشیاء تیری جانب پلٹ جائیں گی۔ کما قال جل شانہ و عز جلالہ (لن الملك اليوم لله الواحد القهار) اور اس عبارت لك الامر تحقیقاً و کل مجاز۔ کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ اے ہمارے پروردگار تیرے سوا جو بھی اولی الامر ہیں وہ سب امر و نہی میں تیرے مجاز ہیں کہ ان کا امر و نہی فرمانا تیرے ہی اجازت سے ہے لہذا سب امر و نہی میں تیرے مجاز اور اجازت یافتہ ہیں۔

تنبیہ۔ لفظ اول میم کے فتح کے ساتھ مجاز حقیقت کا مقابل ہے اور لفظ ثانی میم کے ضم کے ساتھ مجاز باب افعال سے صیغہ مفعول ہے۔

قوله اعنة المبادی۔ یہ معنائیں جمع ہے لگام کے معنی میں ہے اور مبادی مبدأ کی جمع ہے جو مقدمہ اور موقوف علیہ کے معنی میں آتا ہے یہاں اسباب کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ اے ہمارے رب تیرے ہی قبضہ و قدرت میں سارے اسباب و مبادی کی عنان و تکلیل ہے اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اسباب فی نفسہ مؤثر نہیں بلکہ اسباب کو مسببات سے تو نے مربوط فرمایا ہے فی نفسہ اسباب میں کچھ تاثیر نہیں جب تو چاہتا ہے تو اسباب میں اثر ہوتا ہے اور جب نہیں چاہتا ہے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہی اہل حق اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ اسباب فی نفسہ مؤثر نہیں پوری کائنات میں رب تعالیٰ کا ارادہ ازلہ مؤثر ہے سب کو سبب بنانے والا اور اس میں اثر و تاثیر پیدا فرمانے والا رب تعالیٰ ہے اسی لئے اس کا نام پاک مسبب الاسباب ہے۔

قوله نواصي المقاصد الخ۔ نواصي ناصیہ کی جمع ہے پیشانی کے معنی میں ہے مقاصد کی پیشانیاں اللہ جل مجدہ کی جانب مقوض ہونے کا یہ مطلب ہے کہ سارے مقاصد کا عطا فرمانے والا، پورا فرمانے والا رب تعالیٰ جل شانہ ہے اس کے سوائے تو بالذات کوئی فاعل و موثر ہے اور نہ ہی کوئی معطی بالذات ہے۔

قوله فانت المستعان۔ لہذا تو ہی بالذات مدد طلب کیے جانے کے لائق ہے کہ سارے امور میں تجھ ہی سے بالذات ہم استعانت کرتے ہیں کیونکہ تو ہی ساری اشیاء کا عطا فرمانے والا ہے۔ تیرے سوا کوئی معطی بالذات نہیں۔

قوله وعلیک التکلان۔ اور تیری ہی ذات پر توکل و اعتماد اور بالذات بھروسہ ہے اس لئے کہ تو ہی سارے امور میں کافی ودانی ہے کیوں کہ سارا عالم تیری جانب منسوب ہے اور تو ہی خالق جملہ عالم ہے اور تو نے ہی اسباب کو مسببات سے مربوط فرمایا ہے اور تیرا ہی ارادہ ازیلہ (جملہ عالم میں خواہ وہ سبب ہو یا مسبب کی قبیل سے ہو) کا فرمانا ہے لہذا تو ہی توکل و اعتماد کے لائق ہے اور تیرا غیر توکل کے لائق ہے اور نہ ہی تیرے غیر پر بالذات توکل و اعتماد جائز و درست ہے۔

قوله والصلوة والسلام الخ۔ چونکہ اللہ کے رسول ﷺ بندوں تک ساری نعمتوں کے وصول کیلئے سبب و ذریعہ ہی نہیں بلکہ وہی ساری نعمتوں کے قاسم ہیں۔ کما ورد فی البخاری انما انا قاسم واللہ يعطی۔ یعنی میں ہی سب کو نعمتیں بانٹتا ہوں اور اللہ تعالیٰ دیتا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ جل مجدہ و عز شانہ انتہائی تقدس و تنزہ کی منزل میں ہے اور بندہ انتہائی تدنس و تجسس میں کیوں کہ بندہ میلا کچھلا، مادی، مادہ کی آلائشوں سے متصف ہے وہ اس لائق نہیں ہے کہ رب تعالیٰ عز شانہ کا فضل و فیض بالذات بغیر کسی واسطہ و آلہ کے حاصل کر سکے لہذا ضرورت ہے ایک ایسی ذات یا برکات کی جس ذات کا دونوں (رب تعالیٰ اور بندوں) سے تعلق ہو تا کہ رب تعالیٰ کی بارگاہ قدس سے ساری نعمتوں سے مستفیض ہو کر ساری مخلوقات پر افاضہ فرمائے اور خدا کی بارگاہ قدس سے ساری نعمتوں کو لے کر سب کو تقسیم فرمائے وہ ذات والا صفات ہمارے آقا و مولیٰ حضور رحمت عالم ﷺ کی ذات پاک منبع برکات ہے کہ وہی دلیل کائنات اور وسیلہ کائنات ہیں ﷺ۔ شعر۔ ادھر اللہ سے واصل ادھر مخلوق میں شامل۔ خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدد کا۔ اور دنیا کا دستور ہے کہ جب کسی کی بارگاہ سے کچھ حاصل کرنا ہوتا ہے تو اس کی جناب میں کچھ تحفہ و نذرانہ پیش کیا جاتا ہے اور بندے کے پاس کیا ہے جو حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کر سکے سوائے درود و سلام کی ڈالی کے اسی لئے حضرت علامہ نے حضور وسیلہ کائنات ﷺ کی بارگاہ قدس میں درود و سلام کا نذرانہ عقیدت پیش کیا کہ شکر منعم واجب

ہے۔ کیونکہ انھیں کے ذریعہ کتاب مسلم الثبوت کے لکھنے اور اس کو مکمل کرنے کی نعمت و سعادت حاصل ہوئی اس لئے تسمیہ و تحمید کے بعد فرمایا والصلوة والسلام الخ۔

قوله المتمم للحکم۔ حکم، حکمت کی جمع ہے۔ موجودات واقعیہ کے احوال واقعیہ کو بقدر طاقت بشری جاننے کو حکمت کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ حکمت نظری و حکمت عملی پھر ان دونوں قسموں کی بہت سی قسمیں ہیں۔ حکمت نظری سے مراد اعتقادات و عقائد دینیہ ہیں۔ اور حکمت عملی سے مراد اخلاق مرضیہ و اعمال صالحہ ہیں تو اللہ کے پیارے رسول ﷺ حکمت کے سب مشعلوں کے پورا فرمانے والے اور کمال تک پہنچانے والے ہیں۔ کما قال رسول اللہ ﷺ بعثت لا تمم مکارم الاخلاق۔ اور حکمت کا معنی علم شرائع بھی آتا ہے۔ اور کبھی عدل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور نبوت و قرآن مقدس کے معنی میں بھی مستعمل ہوا ہے۔ تو اللہ کے پیارے رسول ﷺ سب معنوں کے جامع اور ان کے متمم و مکمل تھے یہ اسناد مجازی ہے کہ سب پر کبھی فاعل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے ورنہ متمم و مکمل حقیقی اللہ جل شانہ ہے کہ وہی فاعل حقیقی ہے۔

قوله بطریق الامم۔ بفتح الهمزة وسط کے معنی میں ہے اس سے مراد شریعت مصطفوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ہے کہ یہی افراط و تفریط سے خالی و پاک اور دونوں کے درمیان متوسط ہے۔ یعنی حضور ﷺ حکمت کے سارے شعبوں اور اس کے سارے انواع و اقسام کے متمم و مکمل ایک ایسے دین و شریعت کے ذریعہ ہیں جو دین و شریعت میانہ و معتدل و متوسط ہے جس میں کسی طرح کی افراط و تفریط نہیں بلکہ دونوں سے خالی و پاک اور منزہ ہے۔

قوله بجوامع الکلم۔ وہ جوامع الکلم جو ہمارے آقا و مولیٰ ﷺ کے خصائص سے ہے۔ اس کی تفسیر میں اختلافات ہیں بعض محققین نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ کلمات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کے جامع ہیں تاکہ ان کے ذریعہ اللہ کے رسول ﷺ اللہ تعالیٰ جل شانہ کے اسماء و صفات کی جانب ابتداء دعوت دے سکیں۔ کما فی فواتح الرحموت۔ اور فقہاء و اصولیوں کے نزدیک جوامع الکلم سے مراد وہ کلمات ہیں جو سارے احکام کے انواع کے جامع ہیں اور وہ قرآن حکیم ہے کہ وہی سارے انواع احکام کا جامع ہے۔ وهو تعالیٰ اعلم

وقوله افہام الامم۔ افہام بالفتح فہم کی جمع ہے۔ معنی میں عقل و سمجھ، بوجہ، ادراک کے ہے۔ اور ام امت کی جمع ہے۔ معنی میں گروہ، جماعت، قوم کے ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ جماعتوں قوموں کی عقلوں کی جانب ایسے کلمات کے ساتھ مبعوث فرمائے گئے ہیں جو کلمات تمام انواع احکام کے جامع ہیں۔ تاکہ وہ قومیں اپنی عقلوں کے

ذریعہ احکام شرعیہ کو سمجھ لیں افہام بالکسر (مصدر از باب افعال) بھی بعض لوگوں نے خیال و گمان کیا ہے مگر یہ گمان و خیال درست نہیں کیونکہ اگر مصدر ہوتا۔ لافہام الامم ہوتا الی افہام الامم نہ ہوتا۔ فتدبر و تفکر

قوله هم ادلة العقول۔ یعنی صلوٰۃ و سلام نازل ہو رسول پاک ﷺ کی آل اطہار اور ان کے اصحاب اختیار پر جو مومنین کی عقلوں کیلئے دلیل ہیں۔ دلیل موصل و مودی الی المطلوب کو کہتے ہیں۔ تو چونکہ حضرات اہل بیت کرام و حضرات صحابہ عظام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ذریعہ ہی مومنین و مسلمین کو ایمان نصیب ہوا ہے اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے انہیں اولہ عقل فرمایا کہ انہیں کے ذریعہ مطلوب (ایمان باللہ و رسول) مومنین کی عقلوں کو حاصل ہوا ہے۔

قوله الاربعة الاصول۔ اربع اصول سے مراد خلفاء اربع خلفاء راشدین۔ حضرت ابو بکر صدیق، عمر فاروق اعظم، عثمان غنی، مولیٰ علی رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں۔ چونکہ یہ چاروں صحابہ کرام جملہ اصحاب عظام سے افضل ہیں اس لئے یہ تمام صحابہ کرام کی اصل ہیں یا یہ چاروں افضل الاصحاب ہونے کی وجہ سے دین کی اصل و دلیل ہیں اس میں برأت استہلال کی جانب اشارہ ہے کہ اصول فقہ، کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس چار ہیں یونہی اصول صحابہ کرام یا اصول دین اسلام چار ہیں اور اربع اصول سے مراد حضرت مولیٰ علی و حضرت فاطمہ الزہراء و امام حسن مجتبیٰ و امام حسین شہید دشت کربلا رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی ہو سکتے ہیں کما قال بعضهم۔ وهو تعالیٰ اعلم۔

اما بعد۔ فيقول الشكور الصبور محب الله بن عبد الشكور بلغه الله الى ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال الى قلة الحال ان السعادة باستكمال النفس والمادة وذلك بالتحقق والتخلق وهما بالتفقه في الدين والتبحر بموافق الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي انما يتأتى بتحصيل المبادئ ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام الف في مدحه خطب وُصِفَ في قواعده كتب وكننت صرفت بعض عمرى الى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الى تحقيق مآربه فلم يحتجب عنى حقيقة ولم يخف على دقيقة ثم لا مر ما اردت ان احرر فيه سفرأوافياً وكتاباً كافياً يجمع الى الفروع اصولاً والى المشروع معقولا ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل ميلاً ما عن الواقعية فجاء بفضل الله تعالى وتوفيقه كما ترى معدن ام بحر بل سحر لا يدري وسميته بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم الهمنى مالك الملكوت ان تاريخه مسلم الثبوت

ترجمہ مع توضیح

لیکن حمد و صلوٰۃ کے بعد پس شا کرو صابر محبت اللہ بن عبد الشکور کہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو کمال کی بلندی تک پہنچائے اور اسے قال کی پستی سے حال کی بلندی تک ترقی دے بیشک نیک بختی (دنیا و آخرت کی بھلائی) روح اور بدن دونوں کو کامل و مکمل بنانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ان دونوں کا استکمال یقین پر ہونے اور اعمال صالحہ سے مزین و آراستہ ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی تصدیق یقینی کے حصول سے روح کامل ہوتی ہے اور اعمال صالحہ اختیار کرنے سے بدن کامل ہوتا ہے اور وہ دونوں چیزیں (یقین پر ہونا اور اعمال صالحہ سے مزین ہونا) دین میں فقہانیت حاصل کرنے اور حق و یقین کے مقامات کی گہرائیوں میں اترنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ اور اس وادی تفقہ میں چلنا مبادی و مقدمات دین کے حاصل کرنے سے ہی ممکن و میسر ہو سکتا ہے۔ اور ان مبادی میں سے علم اصول احکام (اصول فقہ) ہے۔ پس وہ (علم اصول فقہ) علوم اسلامیہ سے معظم ترین علم ہے۔ اس کی مدح و ثنا میں بہت سے خطبے جمع کیے گئے۔ اور اس کے قواعد کے بیان میں بہت سی کتابیں تصنیف کی گئیں اور میں نے اس علم کے مطالب کے حاصل کرنے میں اپنی عمر کا ایک حصہ صرف کیا تھا اور اس کے مقاصد کی تحقیق میں میں نے اپنی نظر و فکر کو لگا دیا تھا۔ اس لئے کوئی حقیقت مجھ سے مخفی نہ رہی اور نہ ہی کوئی باریک بات مجھ پر پوشیدہ رہ گئی تھی۔ پھر ایک وجہ وجہ کے سبب میں نے ارادہ کیا کہ اس علم اصول فقہ میں ایک دفتر کامل اور ایک ایسی کتاب کافی لکھوں جو کتاب فروع کی اصول کے اعتبار سے اور مشروع کی معقول کے اعتبار سے جامع ہو۔ یعنی اصول عقلیہ و نقلیہ کی جامع اور فروع فقہیہ پر مشتمل ہو اور وہ کتاب طریقہ حنفیہ و شافعیہ دونوں پر مشتمل ہو اور نفس الامر و واقعیت سے کچھ بھی ہٹتی نہ ہو (منحرف نہ ہو) سو وہ کتاب اللہ تعالیٰ کے فضل اور اس کی توفیق سے آگئی جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ کہ وہ معدن ہے بلکہ وہ سمندر ہے نہیں بلکہ وہ جادو ہے کہ جس کی حقیقت معلوم نہیں کی جاسکتی اور میں نے اس کتاب کا نام مسلم رکھا اللہ تعالیٰ اسے پس پشت ڈالنے اور طعن و تشنیع سے محفوظ رکھے اور اس کو فخر و شادمانی کا سبب و ذریعہ بنائے۔ پھر مالک عالم مجردات (اللہ تعالیٰ) نے میرے قلب میں الہام فرمایا کہ اس کی تصنیف کی تاریخ مسلم الثبوت ہے یعنی اس کا تاریخی نام مسلم الثبوت ۱۰۹ھ ہے

تحقیقات و تنقیحات

قوله الشکور الصبور۔ یہ شکور معنی میں شاکر (اسم قاعل) کے مجازاً ہے یوں ہی صبور صابر کے معنی میں ہے۔ ارشاد ربانی ہے وقلیل من عبادی الشکور لفظ شکور کے لانے میں شکور ثانی (جو اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی سے ہے) کے ساتھ صنعت تجنیس کے حصول کی جانب اشارہ ہے اور لفظ صبور (بمعنی صابر) لانے میں سجع کا لحاظ اور اس کی رعایت ہے اور شکور ثانی جو اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی سے ہے اس کا معنی ہے شکر پر جزاء وصلہ دینے والا کیوں کہ جزاء شکر کو شکر کہا جاتا ہے صنعت مشاکلہ (مقابل لفظی) کی وجہ سے جیسے جزاء سیئۃ سیئۃ فرمایا گیا حالانکہ جزاء سیئۃ سیئۃ نہیں۔ لفظ شکر کی نسبت بندے کی جانب بھی کی جاتی ہے اور معبود جل مجدہ کی جانب بھی اس کی نسبت ہوتی ہے۔ جیسے شکر العبد و شکر اللہ جل شانہ جب شکر العبد کہیں گے تو یہ مطلب ہوگا کہ بندے نے اللہ کی نعمتوں یا اس کی دینی بلاء و مصیبتوں میں اپنے رب کا شکر ادا کیا۔ اور جب یوں کہیں گے شکر اللہ۔ تو یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے کو شکر کا جزاء وصلہ دیا اسے بلاغت میں صنعت مشاکلہ بھی کہتے ہیں۔

قوله نروۃ الکمال۔ ذل کے ضم و کمرہ کے ساتھ مطلقاً بلندی کو کہتے ہیں ہر شی کی بلندی پہاڑ کی بلندی والا حصہ۔ قوله حسیض القال۔ حسیض زمین کا یا جوشی زمین کی جنس سے ہو اس کے نچلے حصہ کو کہتے ہیں۔ اور کبھی آسمان کے نچلے حصہ کیلئے حسیض کا اطلاق ہوتا ہے لوج کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور کبھی مطلقاً پستی کیلئے بولا جاتا ہے۔ اور لفظ قال یہاں قول کی طرح مصدر ہے یونہی لفظ قیل بھی مصدر مستعمل ہے۔ بولا جاتا ہے قیل و قال معنی میں قول کے ہوتے ہیں۔ قوله قلة الحال۔ قاف کے ضمہ اور لام کی تخید کے ساتھ راس الجمل پہاڑی کی چوٹی کو کہتے ہیں اور مطلقاً ہر شی کی بلندی کیلئے بھی مستعمل ہے اور لفظ حال مفت و کیفیت کے معنی میں آتا ہے اور یہاں انسان کے دل کی مخصوص کیفیت کیلئے اطلاق ہوا ہے۔

قوله ان السعد قد ہزہ کے کمرہ کے ساتھ علامہ کے ارشاد فی قول کا یہ مقولہ ہے اور لفظ سعادت، شقاوت کا حامل جہاں ہے جس کے معنی بد بختی کے ہیں۔ تو سعادت کا معنی خوش بختی و نیک بختی کے ہیں۔

قوله النفس والعائد۔ نفس کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے کبھی اس کا اطلاق روح پر ہوتا ہے اور کبھی عقل پر ہوتا ہے اور کبھی دولت شئی پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق ایک شئی مخصوص پر ہوتا ہے جو انسان کے ناف کے پاس رب تعالیٰ نے

اسے ودیعت فرمائی ہے۔ جس میں وسوسہ پیدا ہو کر قلب تک پہنچتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم احناف نماز میں ہاتھ کو ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔ کہ وہیں اس کو دبا دیا جائے تاکہ وسوسے اس میں پیدا ہو کر قلب تک نہ پہنچ سکیں یہی اس سنت مبارکہ میں حکمت ہے۔ اور یہاں نفس سے مراد روح انسانی ہے جو ایک جوہر لطیف مجرد عن المادہ ہے اور وہ رب تعالیٰ کی مخلوق اور عالم امر سے ہے۔ جو نرے کن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ حادث غیر فانی ہے۔ کما ورد فی الحدیث انما خلقتہم للابد۔ اس کا ادراک و علم حضرات اکابر اولیاء کرام رضی اللہ عنہم کو ہوتا ہے۔ اور لفظ مادہ سے مراد یہاں بدن ہے۔ جس سے نفس روح متعلق ہوتا ہے۔ یعنی سعادت و خوش بختی کا حصول روح و بدن دونوں کو کامل بنانے اور دونوں کے کامل و مکمل ہونے پر موقوف ہے اور دونوں کا کمال یقین و ایمان کامل پر ہونے اور اعمال صالحہ و اخلاق فاضلہ سے مزین ہونے پر موقوف ہے۔ یعنی روح کا کمال تو یہ ہے کہ اسے یقین راسخ و ایمان کامل حاصل ہو جائے۔ اور بدن کا کمال یہ ہے کہ وہ اعمال صالحہ سے آراستہ و مزین ہو جائے۔ جسے حضرت علام نے تحقیق و تحقق سے تعبیر کیا ہے اور یہ دونوں چیزیں یعنی تحقق و تحقق تفقہ فی الدین یعنی دین اسلام میں فقہت کے ذریعہ اور حق و یقین کے مقامات کی گہرائیوں میں داخل ہونے اور اس میں اترنے سے حاصل ہوتی ہیں۔

قوله بالتفقه فی الدین۔ تفقہ شئی کے علم و ادراک اور اس کے سمجھ لینے کو کہتے ہیں اور علم دین اسلام پر اس کا اطلاق اس کے شرف و فضل کی وجہ سے غالب ہے حدیث میں ارشاد ہوا من یرد اللہ بہ خیراً یرفقہ فی الدین۔ اللہ تعالیٰ جس بندہ مومن کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے۔

قوله والتبحر۔ تعمق (گہرائی میں اترنا) کو کہتے ہیں جب کوئی شخص علم میں وسعت اور اس میں عمق حاصل کر لیتا ہے تو بولا جاتا ہے۔ تبصر فلان فی العلم یعنی فلاں شخص نے علم میں وسعت و گہرائی حاصل کر لیا۔

قوله المبادی۔ مبادی کی جمع ہے۔ مقدمہ و موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور علوم اسلامیہ میں مقصود اصلی علم کلام و علم فقہ ہیں اور ان دونوں علوم کے بہت سے مبادی ہیں کہ جن پر یہ دونوں موقوف ہیں۔ تو تفقہ فی الدین مبادی و مقدمات کے تحصیل کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے کیوں کہ علم کلام و فقہ کے ان مبادی پر موقوف ہونے کی وجہ سے تفقہ فی الدین کا حصول بھی ان مبادی و مقدمات پر موقوف ہوگا اور تفقہ فی الدین کے مبادی و مقدمات سے علم اصول احکام یعنی علم اصول فقہ بھی ہے کہ فقہت فی الدین علم اصول فقہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

قوله فهو من اجل العلوم الاسلام۔ یعنی علم اصول احکام بھی علوم اسلامیہ میں معظم ترین علم سے ہے کیوں کہ یہ

علم اصول علوم اسلامیہ میں جو مقصود اصلی علم کلام وفقہ ہیں ان کا مقدمہ ومبدأ ہے۔ جب کلام وفقہ اجل علوم سے ہیں تو ان کا مقدمہ ومبدأ بھی اجل علوم سے ہوگا۔

قوله ماربه۔ الاربه بالکسر سے ماخوذ ہے جو حاجت و ضرورت کے معنی میں آتا ہے مارب مطالب ومقاصد کے معنی میں ہے۔

قوله لم يخف على دقيقة۔ یعنی اس علم اصول کے حقائق سے کوئی حقیقت اور اس علم کی باریک باتوں سے کوئی باریک بات بھی مجھ پر مخفی نہ رہی سب میں نے جان لیا اور سب کچھ مجھ پر آشکارہ ہو گئی۔ بعض شارحین و محققین حضرات نے حضرت علام کی اس عبارت پر طعن و تشنیع کیا ہے کہ اس میں تفاخر و بڑائی و تجاوز عن الحد ہے جو ان کو زیبا نہیں۔

قوله ثم لا مرا۔ امر میں تنوین تعظیم کیلئے ہے۔ اور لفظ ما اس کی تاکید کرتا ہے یعنی ایک امر عظیم و امراہم کی وجہ سے میں نے ارادہ کیا کہ اس علم اصول میں ایک ایسا تام و کامل دفتر لکھوں جو اس فن کے مسائل اور اس کے دقائق پر مشتمل اور سب کو حاوی و شامل ہو۔

قوله يجمع الى الفروع۔ یعنی وہ کتاب ایسی کتاب ہو جو ایسے اصول کی جامع ہو کہ ان اصول کے ساتھ ان کے فروع بھی مضموم و شامل ہوں اور وہ کتاب ایسے دلائل عقلیہ کی جامع ہو کہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ بھی مضموم ہوں یعنی وہ ایسی کتاب ہو جو اصول عقلیہ و نقلیہ کی جامع ہو اور فروع فقہیہ پر مشتمل ہو۔

قوله يحتوى على طريقى الحنفية والشافعية۔ یعنی وہ کتاب طریقہ حنفیہ و شافعیہ پر مشتمل ہو اور احتواء کے معنی ثبوت و تقرر کے ہیں کہا جاتا ہے حوی الدار و احتوى عليه تثبت عليه و تقرر۔ اور طریقہ حنفیہ و شافعیہ کے تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے طریقے دیگر فقہاء کرام کے طرق سے ادا ہیں۔ اور زیادہ تر مسائل شرعیہ میں اختلافات شوافع کے ہم احناف کے ساتھ ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں طریقوں کو خاص کیا گیا حالانکہ اور کچھ دیگر فقہاء کے بھی اختلافات پر کتاب مشتمل ہے۔

قوله ولا يسميل ميلا ما عن الواقعية۔ یعنی وہ کتاب طریقہ حنفیہ و شافعیہ اختلافات کے بالکل مطابق ہو کہ اس میں کسی طرح کا تغیر و تصرف اپنی جانب سے نہ ہو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ کتاب بالکل واقع و نفس الامر کے عین مطابق ہو اور نفس الامر میں جو حق و صحیح ہے اس سے بالکل منحرف نہ ہو کیوں کہ یہ معرفت و علم بندے کی قدرت و اختیار میں ہے ہی نہیں لہذا حضرت علام کا یہ ادعاء باطل و عاقل ہے جیسا کہ بعض شارحین نے یہی مطلب سمجھ رکھا ہے۔

قوله معدن۔ معدن سونا، چاندی، جواہرات، کوئلہ وغیرہ کی کان کو کہا جاتا ہے یعنی یہ کتاب تحقیقات کے جواہر کیلئے کان ہے۔

قوله ام بحر۔ یہ ام منقطعہ بل کے معنی میں ہے یعنی بلکہ یہ کتاب تدقیقات و تحقیقات کے موتیوں کیلئے ایک سمندر ہے۔

قوله بل سحر لا یدری۔ یعنی یہ کتاب اپنے ماخذ کے اعتبار سے لطیف تر و دقیق تر ہونے کی وجہ سے سحر ہے کہ جیسے جادو موثر ہوتا ہے ایسے ہی یہ کتاب بھی پڑھنے والوں کے دلوں میں موثر ہے۔ بل اضراب کیلئے ہے یعنی یہ کتاب معدن و بحر نہیں بلکہ وہ کتاب عدیم المثال ہونے کی وجہ سے ایک ایسا سحر ہے کہ اسے جانا ہی نہیں جاسکتا کہ کیا چیزیں اس میں مذکور ہیں۔

قوله الفرح۔ فرح، سرور (بمعنی خوشی) کا ہم معنی اور اس کا مترادف ہے۔ سرور کے بعد فرح کے لانے میں جمع کا لحاظ اور اس کی رعایت ہے۔

قوله ثم الہمنی۔ بطریقہ فیضان الہی کوئی بات دل میں آجائے اسے الہام کہا جاتا ہے یہ الہام عامۃ الناس کیلئے اسباب علم نہیں البتہ خواص حضرات انبیاء کرام و اولیاء عظام علیہم الصلوٰۃ والسلام و رضی اللہ عنہم کیلئے ضرور سبب علم و ادراک ہے بلکہ وحی کے اقسام سے ایک قسم الہام بھی ہے

قوله الملکوت۔ عالم مادیات کو ملک کہتے ہیں اور عالم مجردات کو ملکوت کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ مادیات و مجردات سب کا مالک حقیقی و خالق حقیقی ہے اور بعض لوگوں نے ملکوت کا معنی یہ بتایا ہے کہ جو فرشتہ نعمتوں کے ایصال میں واسطہ ہے اسے ملکوت کہتے ہیں۔ وہو تعالیٰ اعلم

قوله تاریخ مسلم الثبوت۔ یعنی اس کتاب کی تصنیف کی تاریخ مسلم الثبوت ۱۰۹۰ھ ہے اور ابجد کے حساب سے مسلم الثبوت کے تمام حروف کے اعداد کا مجموعہ گیارہ سو نو ہوتے ہیں اور حضرت مصنف علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس کتاب کی تصنیف سے اسی گیارہ سو نو ہجری میں فراغت حاصل فرمائی ہے اور مسلم الثبوت ان اشیاء یا ان باتوں کو کہا جاتا ہے جو عقلاء کے نزدیک تسلیم شدہ ہوں۔ حضرت علام کے مسلم الثبوت نام رکھنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ میری مذکورہ کتاب کے تمام مسائل و دلائل عند العقلاء مسلم الثبوت ہیں۔ مع انہ لیس كذلك۔ وہو تعالیٰ اعلم۔

الا کتاب مرتب علی مقدمة فیما یفید البصیرة ومقالات فی المبادئ و اصول فی المقاصد وخاتمة

فی الاجتهاد ونحوہ۔

ترجمہ مع توضیح

آگاہ کتاب مسلم الثبوت مرتب ہے ایک مقدمہ پر کہ وہ ان اشیاء کے بیان میں ہے جو شارع فی العلم کیلئے مفید بصیرت ہیں یعنی مقدمہ میں علم اصول فقہ کی تعریف اور اس کا موضوع اور اس کی غرض و غایت کو ذکر کیا گیا ہے اور تین مقالے پر مرتب ہے جو مقالے مبادی کے بیان میں ہے اور چار اصول پر مرتب ہے جو اصول مقاصد فن کے بیان میں ہیں اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے کہ اس میں اجتہاد اور اس کے مثل اشیاء مذکور ہیں۔

تحقیقات و تنقیحات

حضرت علام نے اپنی اس کتاب مسلم الثبوت کو ایک مقدمہ اور تین مقالے اور چار اصول اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا ہے اور مقدمہ میں تین چیزیں ہیں جو شارع فی العلم کیلئے بصیرت افروز ہوتی ہیں۔ اور وہ تینوں علم اصول فقہ کی تعریف بالمرسم اور اس کا موضوع اور اس کی غایت ہے اور پہلا مقالہ مبادی کلامیہ کے بیان میں ہے دوسرا مبادی احکامیہ اور تیسرا مبادی لغویہ کے بیان میں ہے اور اصول اربعہ کتاب اللہ، سنت، اجماع امت اور قیاس کے بیان میں ہے۔

قوله فیما یفید البصیرة۔ یعنی مقدمہ ان اشیاء کے بیان میں ہے جو شارع فی العلم کیلئے مفید بصیرت ہوتی ہیں۔ وہ رسم علم و موضوع علم و غایت علم ہیں حضرت علام کے اس ارشاد میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان تینوں چیزوں پر شروع فی العلم موقوف نہیں اور جن اشیاء پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے وہ صرف علم کا تصور بوجہ ما قصد بقائدہ ما ہے تو معلوم ہوا کہ مقدمہ سے مراد یہاں مقدمہ الکتاب ہے مقدمہ العلم نہیں۔

قوله ونحوہ۔ یعنی خاتمہ میں حضرت علام نے اجتہاد اور اس کے لواحق و متعلقات یعنی تقلید اور اس کے متعلقات کو بیان فرمایا ہے۔

فائدہ۔ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) مقدمہ العلم (۲) مقدمہ الکتاب۔ مقدمہ العلم ان اشیاء کو کہا جاتا ہے کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو جیسے علم کا تصور بوجہ ما قصد بقائدہ ما۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لولاء لا متنع (۲) اذا وجد فوجد۔ ان کو موقوف علیہ تام و موقوف علیہ غیر تام بھی کہتے ہیں۔ مقدمہ الکتاب ان اشیاء کو کہتے ہیں جو مفید و مرتبط ہونے کی وجہ سے مقصود

سے پیشتر بیان کی جاتی ہیں۔ جیسے تصور برسمہ وغیرہ۔

اما المقدمة ففي حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته اما حده مضافاً فالاصل لغة ما يبتنى عليه غيره. واصطلاحاً الراجح والمستصحب والقاعدة والدليل افيد انه اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله فمن حمل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لا مباديه.

ترجمہ مع توضیح

لیکن مقدمہ تو وہ اصول فقہ کی تعریف اور اس کے موضوع اور اس کی غرض و غایت و فائدے کے بیان میں ہے لیکن اصول فقہ کی اضافی تعریف تو لفظ اصل لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس پر کسی غیر کی بناء ہو اور اصطلاح میں راجح، مستصحب، قاعدہ اور دلیل کو کہتے ہیں بعض کتب میں بطور افادہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ اصل کی اصناف جب کسی علم و فن کی جانب کی جاتی ہے تو اس وقت اس سے مراد اس علم کی دلیل ہوتی ہے پس جس نے لفظ اصل کو یہاں (اصول فقہ میں) قاعدہ پر محمول کیا تو وہ ضرور اس اصل و قاعدہ سے بے خبر و غافل رہا علاوہ اس کے کہ علم کے قواعد تو اس علم کے مسائل ہوتے ہیں نہ کہ اس علم کے مبادی۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله اما المقدمة - کتاب مسلم الثبوت جن اشیاء پر مرتب ہے اس کا ذکر اجمالی ہو چکا ہے کہ ایک مقدمہ تین مقالے چار اصول اور ایک خاتمہ جو اجتہاد وغیرہ پر مرتب ہے اب حضرت علامہ ماسبق کے اجمال کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں تو فرمایا اما المقدمة - لفظ اما اجمال کی تفصیل بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔

قوله ففي حد اصول الفقه - لفظ حد سے مراد یہاں جامع مانع تعریف ہے یہی رائج ہے گوکہ بعض شارحین نے تعریف حقیقی بھی مراد لینے کو درست و جائز کہا ہے۔

قوله وموضوعه - کسی بھی فن میں جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس شئی کو اس علم کا موضوع کہا جاتا ہے۔ ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیة العارضة له لذاته او لما یساویہ - جیسے کلمہ و کلام فن نحو کا موضوع ہے۔ اور معرف و حجت علم منطق کا موضوع ہے۔

قولہ وفائدتہ۔ فائدہ سے مراد علم اصول فقہ کی غرض و غایت ہے جو اس علم کے حصول پر مرتب ہوتی ہے۔ کیوں کہ طالب علم و شارح فی العلم کو جب تک اس علم کے حصول کی غرض و غایت اور اس کا ثمرہ و فائدہ معلوم نہ ہوگا اس وقت تک شروع فی العلم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ شروع فی العلم ایک فعل اختیاری ہے اور فعل اختیاری کی کوئی نہ کوئی غرض و غایت ضرور ہوتی ہے جو فاعل کو اس فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ ورنہ فاعل فعل کا آغاز نہیں کر سکتا۔ مآہو ظاہر۔ اور دوسری بات یہ کہ شارح فی العلم کو جب تک اس کا فائدہ و ثمرہ نہ معلوم ہوگا اس وقت تک وہ اپنی طلب کو عبث اور اپنی کوشش کو لغو و بیکار جانے و سمجھے گا۔

یہاں چار لفظ ہیں جو متقارب المعنی ہیں

غایت، فائدہ، غرض، علت غائی۔ غایت و فائدہ دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے۔ طرف فعل کی حیثیت سے غایت کہتے ہیں اور اس فعل پر ترتب کی حیثیت سے فائدہ کہتے ہیں یوں ہی غرض و علت غائی میں بھی اتحاد ذاتی و تغایر اعتباری ہے فاعل کی جانب نسبت کرتے ہوئے غرض کہتے ہیں۔ اور فعل کی جانب نسبت کرتے ہوئے اسی کو علت غائی کہا جاتا ہے۔

قولہ اما حدہ مضافاً۔ چونکہ اصول فقہ کی تعریف دو طریقے سے کی جاتی ہے ایک تعریف اضافی یعنی اصول فقہ میں اصول کی تعریف الگ اور فقہ کی تعریف الگ کی جاتی ہے دوسری تعریف لقمی یعنی دونوں کے مجموعہ کی ایک تعریف کی جائے۔ اس لئے حضرت علام نے فرمایا۔ ”اما حدہ مضافاً“ یعنی اصول فقہ کی تعریف اضافی یہ ہے۔

قولہ ما یبتنی علیہ غیرہ۔ یعنی اصل کے لغوی معنی ہیں جس پر غیر کی بناء ہو یا جس پر غیر مبنی ہو خواہ غیر کی بناء بناء حسی ہو جیسے چھت کی بناء دیواروں پر ہوتی ہے یا وہ بناء عقلی ہو جیسے کسی مسئلہ یا کسی دعویٰ کی بناء اس کی دلیل پر ہوتی ہے۔ یا وہ بناء عرفی ہو جیسے مجاز کی بناء حقیقت پر ہوتی ہے۔ یونہی اصل کے معنی محتاج الیہ و اسفل شئی کے بھی آتے ہیں۔ یہ تو اصل کے لغوی معنی ہوئے اور اصل کے اصطلاحی معنی کہ قوم کا جس معنی پر اتفاق ہو گیا ہے اور اس نے اپنی اصطلاح بنا لیا ہے اس طرح کہ وہ جب یہ لفظ بولتے ہیں اور اس کا اطلاق کرتے ہیں تو وہ یہی معنی اپنے محاورات میں مراد لیتے ہیں۔ تو وہ چار معانی ہیں اول رائج کے معنی میں جیسے بولا جاتا ہے۔ الکتاب اصل بالنسبة الی القیاس یعنی کتاب اللہ قیاس کی جانب نسبت کرتے ہوئے رائج ہے اور جیسے کہا جاتا ہے۔ الحقیقة اصل

بالنسبة الى المجاز کہ حقیقت مجاز کی جانب نسبت کرتے ہوئے رائج ہے۔ اور اصل کا معنی ثانی مستحب ہے جیسے بولا جاتا ہے۔ طہارة الماء اصل یعنی پانی کی طہارت پانی کی اصل صفت و حالت ہے اور اس کی ناپاکی یہ صفت عارضہ ہے شئی کی اصلی حالت و صفت کو مستحب کہتے ہیں اور اصل کا تیسرا اصطلاحی معنی قاعدہ ہے جیسے بولا جاتا ہے۔ الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو یعنی فاعل مرفوع ہے یا فاعل کا مرفوع ہونا فن نحو کے قواعد سے ایک قاعدہ ہے اور چوتھا اصطلاحی معنی اصل کا دلیل ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے کہ اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة یعنی وجوب نماز کیلئے اقيموا الصلوة۔ اصل ہے تو لفظ اصل ان چاروں اصطلاحی معنوں کے درمیان مشترک ہے۔ ان چاروں معانی میں سے کسی ایک معنی کا مراد لینا بغیر قرینہ کے درست نہیں جیسا کہ مشترک کی شان ہوتی ہے۔

قوله افيد انه اذا اضيف الى العلم. یعنی شرح مختصر الاصول میں بطور فائدہ ایک قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ اصل جب کسی علم و فن کی جانب مضاف ہو کر مستعمل ہو تو اس وقت لفظ اصل سے مراد اس علم کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ تو اصول فقہ میں اصول سے مراد فقہ کے دلائل ہیں نہ کہ فقہ کے قواعد جیسا کہ بعض لوگوں نے یہی معنی مراد لیا تو جس نے لفظ اصل کو اصول فقہ میں قاعدہ پر محمول کیا وہ اس مذکورہ ضابطہ و قاعدہ سے بے خبر و غافل رہا اور اصول الفقہ میں اصول سے قواعد مراد لینے میں دوسری قباحت یہ ہے کہ قواعد علم خود اس علم کے مسائل ہوتے ہیں۔ یعنی قواعد علم مسائل علم کو کہتے ہیں نہ کہ مبادی علم کو، حالانکہ اصول فقہ، فقہ کے مبادی و مقدمات ہیں نہ کہ خود فقہ کے مسائل۔ فافهم وتفکر۔ لہذا اصول فقہ میں لفظ اصل سے قاعدہ مراد لینا قطعاً درست نہیں۔

قوله فمن حمل على القاعدة. یہ ملا امان اللہ بناری کی جانب تعریض ہے اس لئے کہ انھوں نے اپنی کتاب المحکم میں اصول فقہ سے مراد فقہ کے قواعد لئے ہیں۔

قوله لا مبادیہ۔ یہاں اگر اصل کا معنی قاعدہ ہوگا تو اصول فقہ کا معنی فقہ کے مسائل ہوں گے جو قطعاً درست نہیں۔

ثم هذا العلم ادلة اجمالية للفقہ يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكوة فان الامر للوجوب وليس نسبته الى الفقہ كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم فان الدلائل التفصيلية بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية۔

ترجمہ مع توضیح

پھر یہ علم (اصول فقہ) فقہ کیلئے اولہ اجمالیہ ہیں ان کی ضرورت و حاجت دلائل تفصیلیہ کو ان کے احکام پر تطبیق دینے کے وقت پڑتی ہے۔ جیسے ہمارا قول زکوٰۃ واجب ہے۔ الزکوٰۃ واجبة۔ (زکوٰۃ واجب ہے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد پاک و آتوا الزکوٰۃ کی وجہ سے ہے اس لئے کہ امر و وجوب کیلئے ہے۔ اور اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی نہیں ہے جیسی نسبت منطق و میزان کی فلسفہ کی جانب ہے۔ جیسا کہ وہم کیا گیا ہے کیونکہ دلائل تفصیلیہ اپنے مادہ اور صورتوں کے ساتھ اصول فقہ کے مسائل کے موضوع کے افراد سے ہوتے ہیں بخلاف اس منطق کے کہ جس میں معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ کیونکہ فلسفہ کے دلائل تفصیلیہ اپنے مادے اور صورتوں کے ساتھ منطق و میزان کے مسائل کے موضوع کے افراد سے نہیں ہوتے۔

توضیحات و تنقیحات

قوله ثم هذا العلم۔ چونکہ اس سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ کہ آیا اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی ہی ہے جیسے منطق و میزان کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے یا وہ نسبت نہیں چنانچہ صاحب محکم ملا امان اللہ بنارس نے کہا کہ اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی ہے جیسے منطق کی نسبت فلسفہ کی جانب ہے انھیں صاحب محکم کا رد کرنے کیلئے حضرت علام نے۔ ثم هذا العلم الخ۔ فرمایا

قوله عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها۔ دلائل تفصیلیہ ان جزئی دلیلوں کو کہتے ہیں جو فقہ کے ایک ایک مسئلہ کے ساتھ مختص ہیں تو اب مصنف علام کے قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ علم اصول فقہ ان اولہ اجمالیہ کو کہتے ہیں کہ جن کی ضرورت دلائل تفصیلیہ کو مسائل فقہیہ پر تطبیق دیتے وقت پڑتی ہے مثلاً وجوب زکوٰۃ ایک مسئلہ فقہی ہے اور ارشاد پاک و آتوا الزکوٰۃ اس مسئلہ مذکورہ کی تفصیلی دلیل ہے اور اس دلیل تفصیلی کو وجوب زکوٰۃ (جو مسئلہ فقہیہ ہے) پر تطبیق دیتے وقت اصول فقہ کے قاعدہ و ضابطہ الامر للوجوب کی ضرورت و حاجت پڑتی ہے مثلاً جب ہم ارادہ کریں کہ زکوٰۃ کو اس کے حکم پر تطبیق دیں تو اس طرح کہیں گے کہ الزکوٰۃ مأمورة من الله تعالى وكل ما هو مأمور من الله تعالى فهو واجب، فالزکوٰۃ واجبة لقوله تعالى و آتوا الزکوٰۃ۔ اور آتوا امر کا صیغہ ہے اور وہ وجوب کیلئے ہے تو دیکھو "و آتوا الزکوٰۃ"۔ یہی دلیل تفصیلی جزئی ہے جو اس فقہی مسئلہ وجوب زکوٰۃ

کے ساتھ مختص ہے۔ اور الامر للوجوب یہ دلیل اجمالی ہے جس قیاس منطقی سے کسی مسئلہ فقہی کو ثابت کریں گے اس قیاس کے صغرئ کو دلیل تفصیلی سے اور اسکے کبریٰ کو اصول فقہ کے ضابطہ وقاعدہ سے اخذ کریں گے مثلاً یہی مسئلہ وجوب زکوٰۃ ہے تو یوں کہیں گیا الزکوٰۃ مامورۃ۔ وکل ماہو مامور فہو واجب فالزکوٰۃ واجبة۔ اس قیاس کا صغرئ الزکوٰۃ مامورۃ۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد پاک و آتوا الزکوٰۃ سے ماخوذ ہے کہ آتوا اس میں امر ہے اور کل ماہو مامور فہو واجب۔ یہ قیاس کا کبریٰ ہے وہ اصول فقہ کے ضابطہ وقاعدہ الامر للوجوب سے ماخوذ ہے تو معلوم ہوا کہ یہ علم یعنی علم اصول فقہ، فقہ کیلئے ادلہ اجمالیہ ہیں اور جس آیت پاک یا حدیث شریف سے کسی مسئلہ فقہی پر استدلال کیا جاتا ہے اس آیت پاک و حدیث پاک کو اس مسئلہ فقہی کیلئے دلیل تفصیلی کہا جاتا ہے۔ اور طریقہ تطبیق اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک و آتوا الزکوٰۃ ادا کیجی زکوٰۃ سے متعلق امر ہے لہذا زکوٰۃ مامور بہ ہے اور ہر مامور بہ واجب ہے لہذا زکوٰۃ واجب ہے۔

قوله ليس نسبته الى الفقه الخ۔ یعنی اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی نہیں جیسی منطق کی فلسفہ کی جانب ہے کیونکہ دلائل تفصیلیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد و آتوا الزکوٰۃ اپنے مادہ (یعنی زکوٰۃ کا ادا کرنا، دینا) اور صورت (جو صورت امر یہ اس مادہ کو عارض ہے) کیساتھ اصول فقہ کے مسائل کے موضوع کے افراد سے ہے مثلاً اصول فقہ کا مسئلہ الامر للوجوب میں الامر جو موضوع مسئلہ ہے اس موضوع کے افراد سے آتوا ایک فرد ہے کیونکہ وہ بھی امر ہے۔

قوله بخلاف المنطق۔ کیونکہ دلائل فلسفہ جو حکمت و فلسفہ میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ اپنے مواد کے ساتھ معقولات ثانیہ (جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے) کی معروض نہیں ہوتے اور معقولات ثانیہ ان کو عارض نہیں ہوتی ہاں دلائل تفصیلیہ جو حکمت و فلسفہ میں مذکور ہوتے ہیں وہ صرف اپنے صورت و ہیئت کے اعتبار سے معقولات ثانیہ کی معروض ہوتے ہیں لیکن اپنے مواد کے اعتبار سے تو وہ کبھی موجود فی الخارج بھی ہوتے ہیں مثلاً فلسفہ کا یہ مسئلہ کہ فلک کی شکل طبعی کروی ہے اس کو ثابت کرنے کیلئے کہا جاتا ہے کہ الفلک ذو طبیعۃ واحدة۔ یہ صغرئ ہے اور کل ماکان كذلك فشکله الطبعی کروی۔ یہ کبریٰ ہے حد واسطہ کے گرانے کے بعد نتیجہ برآمد ہوا کہ فالفلک شکله الطبعی کروی۔ اس قیاس کا صغرئ الفلک ذو طبیعۃ واحدة جس شئی سے ماخوذ ہے وہ فلک کا نفس الامر میں ذو طبیعۃ واحدة ہونا ہے وہ معقولات ثانیہ سے نہیں ہے تو پھر وہ مسائل منطق کے موضوع کے افراد سے کیسے ہوگا کیونکہ فلک موجودات خارجیہ سے ہے اور منطق میں صرف معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے لہذا اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب

ایسی نہیں جیسی منطوق و میزان کی نسبت فلسفہ کی جانب ہے۔ معقولات ثانیہ انھیں کہا جاتا ہے کہ جن کا ظرف عروض صرف ذہن ہو یعنی صرف موجودات ذہنیہ کو عارض ہوں موجودات خارجیہ کو بالکل عارض نہ ہوں۔

والفقه حکمة فرعية شرعية ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة والتخصيص بالحسيات احترازا عن التصوف حديث محدث نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروف.

ترجمہ مع توضیح

اور فقہ ایک امر واقعی ہے جو اعتقادات پر متفرع اور دلائل شرعیہ سے ثابت ہو اور مقلد کے علم پر فقہ کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ مقلد قاصر ہوتا ہے اس قوت و طاقت سے جس کے ذریعہ مسائل فقہیہ کا دلائل شرعیہ تفصیلیہ سے استنباط کیا جاتا ہے اور علم فقہ کو حیات اور اعمال جوارج سے خاص کر دینا علم تصوف سے احتراز کرنے کیلئے ایسی نئی بات ہے جو عصر متقدمین و متاخرین میں نہ تھی۔ ہاں علم کلام سے احتراز کیلئے علم فقہ کو حیات سے مقید کرنا اور خاص کر دینا مشہور بات متاخرین کے درمیان ہے۔ لہذا اس سے مقید کرنے میں کچھ حرج نہیں۔

تخصیصات و تفصیحات

قوله والفقه۔ یہاں۔ سے مصنف علام اصول فقہ کی تعریف اضافی میں مضاف الیہ یعنی فقہ سے متعلق کلام فرما رہے ہیں فقہ کی تعریف میں اختلافات بہت ہیں کسی نے یوں تعریف کی ہے کہ فقہ ان عملیات کے علم کو کہتے ہیں جو ظاہر اعضاء سے متعلق ہوں۔ الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح۔ اور امام الائمہ ہمارے سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف ”فقہ اکبر“ میں یوں فرمایا ہے الفقه معرفة النفس مالها وما عليها یعنی فقہ، نفس کا ان اشیاء کو پہچان لینا جو نفس کیلئے مفید و مضر ہوں یا جو اشیاء نفس کیلئے باعث ثواب و عقاب ہوں، کسی نے یہ کہا کہ فقہ اداق اشیاء کے جاننے کو کہتے ہیں، کسی نے کہا کہ فقہ متکلم کے کلام سے مقصود سمجھ لینے کو کہتے ہیں غرضیکہ فقہ کی تعریف میں بہت اختلافات ہیں۔ حضرت علام نے فرمایا کہ فقہ حکمة فرعية شرعية یعنی فقہ حکمت عملی ہے کہ افعال انسانی کا بقدر طاقت بشری جاننا ہے اور فرعی ہے کہ عقائد دینیہ پر متفرع ہے اور شرعی ہے کہ ادلہ شرعیہ سے ثابت ہے۔

قوله ولا يقال على المقلد۔ یعنی علم فقہ کا اطلاق علم مقلد پر اور یونہی فقہ کا اطلاق خود مقلد پر نہ ہوگا کیونکہ جو قوت اجتہاد و استنباط مجتہد و فقیہ میں ہوتی ہے اور جس کے ذریعہ وہ مسائل شرعیہ و احکام شرعیہ کا قرآن و حدیث سے استنباط

کرتا ہے مقلد اس قوت و طاقت سے خالی ہوتا ہے لہذا علم مقلد کو علم فقہ نہ کہا جائے گا

قولہ والتخصیص بالحسیات . بعض لوگوں نے فقہ کی تعریف میں علم تصوف سے احتراز کیلئے حیات یعنی اعمال جو ارح کی قید لگائی ہے تو حضرت علام فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں علم تصوف کو نکالنے کیلئے حیات کی قید لگانا ایک نئی بات ہے۔ جو زمانہ متقدمین و متاخرین میں نہ تھی ہاں فقہ کی تعریف میں حیات کی قید اس لئے لگانا تا کہ فقہ کی تعریف سے علم کلام خارج ہو جائے۔ تو یہ متاخرین فقہاء کے مابین مشہور بات ہے لہذا اس میں کچھ حرج نہیں، علم کلام سے عقائد دینیہ کی معلومات حاصل ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے بحث کی جاتی ہے۔ اور علم تصوف میں افعال قلوب سے بحث کی جاتی ہے اور اس سے تزکیہ نفس حاصل ہوتا ہے متقدمین فقہاء کرام کے نزدیک علم عقائد علم فقہ میں داخل ہے اور متاخرین فقہاء علم عقائد کو علم فقہ سے خارج جانتے اور سمجھتے ہیں۔

وعرفوه بانہ العلم بالاحکام الشرعیة عن ادلتها التفصیلیة واورد ان کان المراد الجمیع فلا ینعکس لثبوت لا ادری او المطلق فلا یطرد لدخول المقلد العالم واجیب بانہ لا یضر لا ادری لان المراد الملکة فیجوز التخلف و بان المراد بالادلة الامارات وتحصیل العلم لوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتہد اجماعاً واما المقلد فمستندہ قول مجتہدہ لا ظنہ ولا ظنہ فاعرف الفرق حتی لا تقل مثل من قال کما ان مظنون المجتہد واجب العمل علیہ کذلک علی مقلدہ فہما سیان۔

ترجمہ مع توضیح

قوم نے یا فقہاء متاخرین نے فقہ کی تعریف اس طرح کیا ہے کہ فقہ، احکام شرعیہ کو ان کے اولہ تفصیلیہ کے ذریعہ جاننے کو کہتے ہیں۔ اور فقہ کی اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد اگر سارے احکام ہیں (کہ حکم کا کوئی فرد خارج نہ رہے) تو یہ تعریف جامع نہیں لا ادری کے ثبوت کی وجہ سے کیونکہ یہ تعریف فقہ المتقہاء کے فقہ پر بھی صادق نہ آئے گی اور اگر فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد مطلق احکام مراد ہیں تو یہ تعریف مانع نہیں۔ مقلد عالم کے اس تعریف میں داخل ہو جانے کی وجہ سے کیونکہ وہ بھی بعض احکام شرعیہ کو دلیل سے جانتا ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب بایں طور دیا گیا ہے کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور لا ادری کا ثبوت کچھ مضرنہیں

کیونکہ فقہ کی تعریف میں علم سے مراد ملکہ ہے لہذا تخلف جائز ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات ملکہ استنباط کے ہوتے ہوئے بعض مسائل کا علم بالفعل کسی عرض عارض کی وجہ سے نہ ہو سکے اور اعتراض مذکور کا جواب بایں طور بھی دیا گیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں ادلہ سے مراد امارات ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں اور علم یقینی اور عمل کے واجب ہونے کے لئے علم قطعی کا ظن کے توسط و توسل سے حاصل کرنا بالاتفاق مجتہد کی شان ہے یعنی مجتہد کی خاصیت ہے حاصل کر لینا ظن کے توسط و توسل سے اجماعاً مجتہد کی شان اور اس کے عمل بالا احکام کے وجوب کے خواص سے ہے لیکن مقلد کا مستند اپنے مجتہد کا قول ہے نہ تو خود مقلد کا ظن اور نہ ہی مجتہد کا ظن اس کا مستند ہے پس مقلد و مجتہد کے فرق کو پہچاننا تا کہ تم اس شخص کے مثل نہ کہو کہ جس نے یہ کہا کہ جس طرح مظنون مجتہد خود مجتہد پر واجب العمل ہے اسی طرح اس مجتہد کے مقلد پر بھی واجب العمل ہے تو مقلد و مجتہد دونوں برابر ہیں۔

تَحْقِیقات و تَنْبِیحات

قوله عرفوه بانہ العلم بالا احکام الشرعیة . یعنی قوم نے فقہ کی تعریف بالرسم اس طرح کی ہے کہ وہ احکام شرعیہ عملیہ کا ان کے ادلہ تفصیلیہ کے ذریعہ جانتا ہے۔ یہاں علم سے مراد تصدیقات مسائل ہے اور احکام حکم کی جمع ہے جس کے بہت سے معانی آتے ہیں ایک تو حکم منطقی ہے جو نسبت تامہ خبریہ کے اذعان کو کہتے ہیں اور کبھی حکم کا اطلاق اس خطاب الہی پر ہوتا ہے جو افعال مکلفین سے اقتضاء یا تخیر متعلق ہو اور کبھی اثر مرتب کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی خطاب مذکور کے اثر وجوب و حرمت، اباحت، ندب وغیرہ پر بولا جاتا ہے۔ تو یہاں مراد علم بالا احکام سے علم و تصدیق اس بات کی کہ یہ خطاب الہی ہے ورنہ خطاب تو انشاء ہے اس سے تصدیق کا تعلق نہیں ہو سکتا اور خطاب مسئلہ بھی نہ ہوگا حالانکہ علم تصدیقات مسائل کا نام ہے۔

قوله المراد الجميع . یعنی فقہ کی تعریف میں احکام شرعیہ سے مراد کل احکام ہیں کہ کوئی حکم خارج نہ رہ جائے تو ایسی صورت میں فقہ کی یہ تعریف جامع نہ ہوگی کہ فقہ الفقہاء و فقہ افتہاء بھی خارج ہو جائے گی کیونکہ فقہاء کرام سے بعض احکام سے متعلق سوال کئے جانے میں لا ادری ثابت ہے۔ چنانچہ امام الائمہ کاشف الغمہ سراج الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دہر سے متعلق سوال کیا گیا تو افتہاء الفقہاء نے فرمایا لا ادری اور حضرت سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے چالیس مسائل دریافت کئے گئے تو حضرت امام مالک نے چھتیس مسئلوں سے متعلق فرمایا لا ادری

حالانکہ تمام عقلاء و اہل علم کا ان دونوں بزرگوں کے فقیہ ہونے اور ان کے علوم پر فقہ ہونے کا اتفاق ہے۔

قوله او المطلق۔ یعنی فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد اگر مطلق احکام ہیں خواہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ تو ایسی صورت میں وہ عالم مقلد جو مرتبہ عامہ سے بلند ہو کر ایک خاص مرتبہ تک پہنچتا ہے لیکن مرتبہ اجتہاد تک رسائی نہیں ہوتی اور بعض مسائل کو دلیل تفصیلی کے ذریعہ جان لیتا ہے۔ وہ بھی فقہاء میں داخل ہو جائے گا اور اس کے علم کا فقہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ نہ تو فقیہ ہے اور نہ اس کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے۔

قوله المراد الملكة۔ یعنی فقہ کی تعریف میں علم بالا احکام سے مراد ملکہ استنباط جمیع احکام ہے اور علم سے مراد ملکہ ہے تو اب اگر کسی مانع و عرض عارض کی وجہ سے بعض مسائل کا استنباط و استخراج نہ ہو سکے اور ملکہ استنباط ہے تو اس میں کچھ حرج نہیں وہ فقیہ و مجتہد ملکہ کی وجہ سے مانع کے زائل ہو جانے کی صورت میں مسئلہ مذکورہ کو جان لے گا اور ملکہ کا ہونا یہ سارے احکام کے بالفعل حصول کو مستلزم نہیں۔

قوله فيجوز التخلف۔ یعنی فقیہ کے لئے ملکہ استنباط کے حاصل ہوتے ہوئے ممکن و جائز ہے کہ بعض مسائل کا علم و ادراک کسی مانع (مثلاً تعارض ادلہ یا وہم کا عقل کے معارض ہو جانا) کی وجہ سے نہ ہو سکے۔

قوله المراد بالادلة الامارات۔ یعنی فقہ کی تعریف میں ادلہ سے مراد امارات ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں۔ یعنی علم مقلد پر فقہ کی تعریف اس وقت صادق آئے گی کہ جب علم بالا احکام سے مراد عام ہو خواہ علم ظنی ہو یا یقینی۔ اور ادلہ سے مراد عام ہو خواہ وہ ادلہ اربعہ ہوں یا مجتہد کا قول مگر یہاں عام معنی مراد نہیں بلکہ علم سے مراد علم یقینی ہے۔ اور ادلہ سے مراد امارات ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں اور بالاتفاق عمل بالا احکام کے وجوب کا علم یقینی حاصل کرنا اور حاصل ہونا مجتہد کی شان اور اس کے خواص سے ہے۔ لہذا علم مقلد علم فقہ میں داخل نہ ہوگا۔

قوله من خواص المجتهد۔ بعض لوگوں نے وجوب عمل کی قطعیت پر اس طرح استدلال کیا ہے۔ اور قیاس کی ترتیب یوں کی ہے۔ ہذا مظنونی مجتہداً۔ وکل ما هو مظنونی مجتہداً۔ يجب علی العمل به فهذا يجب علی العمل به۔ اس قیاس کا صغریٰ وجدانی ہے اور کبریٰ ضروری ضروریات دین سے ہے۔ کذا فی شرح المختصر۔ یہاں بہت قیل و قال ہے جو شرح مختصر میں مذکور و مزبور ہے۔

قوله لا ظنه ولا ظنه۔ یعنی مقلد کا مستند نہ تو خود مقلد کا ظن ہے اور نہ ہی اپنے مجتہد کا مظنون بلکہ مقلد کا مستند اپنے مجتہد کا قول اور اس کا فتویٰ ہے۔ لہذا مجتہد و مقلد کا فرق جانو، پہچانو۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مماثل و مساوی نہ سمجھو

جیسا کہ بتایا گیا۔

قولہ ہما سیان۔ اسی مثلاًن یعنی مقلد و مجتہد ایک دوسرے کے مماثل و مساوی ہیں کہ دونوں پر فقہ کی تعریف صادق آرہی ہے۔ ہو کما تری۔

نعم يلزم ان يكون عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها الا ان يقال انه رسم فيجوز باللازم وفيه ما فيه ومن ههنا علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون فكيف يكون علماً على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضاً وبعضهم جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالدلة الظنية وهي كثير الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جداً والتزام ذلك التزام بلالزوم وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم كما ذهب اليه بعض مشائخنا بعيد جداً۔

ترجمہ مع توضیح

ہاں (ادلہ سے امارات مراد لینے کی تقدیر پر) لازم آئے گا کہ عمل بالاحکام کے وجوب کے علم کا فقہ نام ہو جائے نہ کہ علم بالاحکام فقہ ہو حالانکہ علم بالاحکام کو فقہ کہا جاتا ہے یعنی احکام شرعیہ کے علم کو فقہ کہتے ہیں۔ نہ کہ احکام شرعیہ پر عمل کے وجوب کے علم کو فقہ کہتے ہیں مگر یہ کہ کہا جائے کہ فقہ کی تعریف مذکور حد حقیقی نہیں بلکہ وہ رسم ہے۔ لہذا لازم سے اس کی تعریف جائز ہے۔ اور اس جواب میں وہ شئی ہے جو ہے۔ یعنی جواب مذکور ضعیف ہے (وجہ ضعف یہ ہے کہ تعریف بالرسم اگرچہ عوارض و لوازم خارجیہ سے جائز و درست ہے لیکن انھیں لوازم سے تعریف ہوتی ہے جو ملزوم پر محمول ہوتے ہیں مطلق لوازم سے تعریف جائز و درست نہیں) اور یہاں سے تم نے جان لیا اس اعتراض کا مندرجہ ہو جانا جو فقہ کی تعریف پر کیا گیا۔ کہ فقہ باب ظلیات سے ہے۔ تو کیسے فقہ کا علم ہوگا حالانکہ علم اعتقاد جازم و یقین کو کہتے ہیں علاوہ اس کے علم کا اطلاق کبھی غیر تصور یعنی تصدیق پر بھی ہوتا ہے تو اب وہ علم خواہ ظن ہو یا یقین اور بعض لوگوں نے ملکہ استنباط کے ساتھ احکام قطعیہ کے علم کو فقہ قرار دیا ہے اور فقہ کی اس تعریف پر لازم آئے گا کہ وہ احکام شرعیہ و مسائل شرعیہ جو دلائل ظنیہ سے ثابت ہیں وہ فقہ سے خارج ہو جائیں حالانکہ وہ فقہ سے خارج نہیں ہیں بلکہ وہ مسائل شرعیہ جو دلائل

ظنیہ سے ثابت ہیں اور فقہ میں داخل ہیں وہ بہت زیادہ ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ سنت متواترہ (جن سے احکام قطعہ ثابت ہوتے ہیں) بہت کم اور اقل قلیل ہیں اور اس کا التزام کر لینا یعنی مسائل شرعیہ مثبتہ بالادلة الظنیہ کا فقہ کی تعریف سے خارج ہونے کا تو یہ التزام بلا لزوم ہے جس پر کوئی حجت و دلیل نہیں اور علم فقہ کی تعریف و تحدید میں عمل کو داخل کرنا جیسا کہ اس کی جانب ہمارے بعض مشائخ گئے ہیں کہ ان کے یہاں عمل بھی فقہ کی تعریف میں داخل ہے حق سے بہت دور ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله نعم يلزم الخ۔ یعنی فقہ کی تعریف میں ادلہ سے امارات مراد لینے کی صورت و تقدیر پر لازم آتا ہے کہ فقہ عمل بالا احکام کے وجوب کے علم کا نام ہو جائے حالانکہ فقہ احکام شرعیہ کے علم کو کہا جاتا ہے نہ کہ عمل بالا احکام کے وجوب کے علم کو فقہ کہتے ہیں۔

وجہ لزوم۔ یہ ہے کہ جب فقہ کی تعریف میں علم بالا احکام سے مراد عمل بالا احکام کے وجوب کا علم ہے تو علم وجوب قطعاً ہوگا کیونکہ وجوب عمل حکم ظنی کے ساتھ مجتہد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ ضروریات دین سے ہے تو اب ایسی صورت میں فقہ سے مراد عمل بالا احکام کے وجوب کا علم ہوگا نہ کہ علم بالا احکام ہوگا۔ وھو کما تدری کیونکہ احکام کی کل پانچ قسمیں ہیں وجوب و حرمت و استحباب و اباحت و کراہت اور وجوب عمل صرف طرف وجوب و حرمت میں ہے بقیہ تین احکام ندب و اباحت و کراہت فقہ سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے طرفین (ایمان فعل و ترک فعل) میں وجوب نہیں۔

قوله الا ان يقال۔ فقہ کی تعریف میں ادلہ سے امارات مراد لینے کی تقدیر پر جو اعتراض نعم يلزم سے کیا گیا یہ اسی اعتراض کا جواب ہے کہ فقہ کی تعریف مذکور حد حقیقی نہیں بلکہ وہ فقہ کی تعریف، تعریف بالرسم ہے اور تعریف بالرسم لوازم سے بھی جائز و درست ہے تو فقہ اگرچہ علم بالا احکام کو کہتے ہیں مگر اسے عمل بالا احکام کے وجوب کے علم سے تعبیر کر دیا گیا ہے جو اس کے لوازم سے ہے اور اس طرح تعریف بالرسم جائز و درست ہے۔

قوله وفيه مافيه۔ اس میں جواب کے ضعف کی جانب اشارہ ہے کہ علم بالا احکام کیلئے عمل بالا احکام کے وجوب کا علم اگرچہ لازم وجود ہے لیکن یہ لازم، ملزوم پر محمول نہیں ہوتا اور معرف کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرف پر محمول ہو لہذا یہ معرف نہیں ہو سکتا۔

ومن ههنا علمت الخ. فقہ کی تعریف میں ادلہ سے امارات مراد ہونے کی صورت میں ایک دوسرے اعتراض اور اس کے جواب کی جانب اشارہ ہے کہ اگر ادلہ سے امارات مراد لیں اور امارات ان دلائل کو کہتے ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں تو ایسی صورت میں فقہ باب ظلیات سے ہو جائے گا تو پھر فقہ علم کیسے ہوگا؟ کیونکہ ظن کا مقابل ہے۔

قولہ فکیف یکون علماً. وجہ اندفاع یہ ہے کہ وہ احکام جو ادلہ ظلیہ سے حاصل ہوتے ہیں ان پر عمل کے وجوب کا علم مجتہد کو اجماع قاطع سے ہوتا ہے کہ عمل بالظن مجتہد پر واجب ہے۔ لہذا فقہ علم ہے۔

قولہ علیٰ ان العلم الخ. یہ اشکال مذکور کا دوسرا جواب ہے اور دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کا دفع ہے کہ علم کا اطلاق جیسے کبھی علم یقینی پر ہوتا ہے یونہی کبھی اس کا اطلاق تصور کے مقابل پر بھی ہوتا ہے خواہ وہ تصور کا مقابل یعنی تصدیق یقینی ہو یا ظنی ہو۔ لہذا اگرچہ فقہ کے اکثر احکام ظنی ہوں لیکن فقہ پر علم کا اطلاق درست و صحیح ہے اسلئے کہ علم ظن کو بھی شامل ہوتا ہے۔

قولہ وبعضہم جعل الخ. چونکہ حضرت صدر الشریعہ نے اپنی کتاب تنقیح میں فقہ کی تعریف میں احکام کو قطعیت کی قید سے مقید کر دیا ہے۔ کہ فقہ صرف احکام قطعیت کے علم کو کہتے ہیں یہ حضرت علام کو پسند نہیں کہ احکام قطعیت کے علم کو ہی فقہ کہتے ہیں اس لئے ان کا رد فرما رہے ہیں۔ کہ اگر فقہ صرف احکام قطعیت کے علم کو ملکہ استنباط کے ساتھ کہا جائے گا تو اس تقدیر پر وہ مسائل شرعیہ و احکام شرعیہ جو دلائل ظلیہ مثلاً قیاس و خبر واحد سے ثابت شدہ ہیں۔ وہ فقہ کی تعریف سے نکل جائیں گے حالاں کہ ایسے احکام و مسائل بہت زیادہ ہیں تو اکثر احکام فقہ سے نکل جائیں گے جب کہ ان احکام و مسائل کا علم، علم فقہ سے ہے۔ کیونکہ جمہور علماء احکام قطعیت و ظنیہ دونوں کے علم کو فقہ تسلیم کرتے ہیں۔

قولہ والتزام ذلك الخ. یہ حضرت علام کی تقریر اور ان کے رد مذکور پر ایک شبہ کا جواب ہے۔ تقریر سوال و شبہ یہ ہے کہ حضرت صدر الشریعہ کی جانب سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کے یہاں ملکہ استنباط کے ساتھ مسائل یقینیہ و احکام قطعیت ہی کے علم کو فقہ کہتے ہیں اور فقہ کی تعریف سے احکام ظنیہ خارج ہیں تو حضرت علام انھیں سوالوں کو دفع فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احکام ظنیہ و مسائل شرعیہ کے فقہ کی تعریف سے خروج کا التزام کر لینا (کہ ہمارے یہاں وہ فقہ سے خارج ہیں) یہ التزام بغیر حاجت و ضرورت و دلیل و حجت کے ہے جو لائق اعتناء و اعتبار نہیں لہذا یہ التزام (یعنی لازم کر لینا) بغیر لزوم کے ہے۔ یعنی بغیر لازم ہوئے اور بغیر لازم آئے لازم کرنا ہے جو قطعاً درست نہیں۔

قولہ وجعل العمل الخ. یہ امام فخر الاسلام علامہ بزدوی پر رد و تنقید ہے چونکہ ان کے یہاں علم فقہ کی تعریف میں عمل

بھی داخل ہے۔ حیث قال والنوع الثانی علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة اقسام الاول علم المشروع بنفسه والثانی اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص لمعانيها وضبط الاصول بفروعها والثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الوجة كان فقها ثم قال فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقاً والا فهو فقيه من وجه دون وجه انتہی۔ حضرت علام ان پر رد فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عمل کو علم فقہ کی تعریف میں داخل کرنا یہ حق و صواب سے بہت بعید ہے۔

وجہ بعد۔ یہ ہے کہ علم فقہ علوم مدونہ منطق، نحو، صرف وغیرہ سے ایک علم مخصوص ہے اور اگر عمل کو فقہ میں داخل کیا جائے گا تو علم فقہ، علم و عمل دونوں سے مرکب ہو جائے گا جو قطعاً درست نہیں۔

واما لقبا فهو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والالزم تعدد الذاتی وفيه نظر اشترت اليه في السلم نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة مع انهما نوعان تحقيقاً فتفكر۔

ترجمہ مع توضیح

اور لیکن اصول فقہ کی لقمی تعریف (یعنی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا علم ہے اس حیثیت سے اس کی تعریف) یہ ہے کہ وہ ایسے قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعہ احکام فقہیہ کے استنباط و استخراج تک ان کے دلائل سے توصل قریب کے طور پر توصل ہوتا ہے (پہنچا جاتا ہے) یہاں اعتراض کیا گیا ہے کہ علوم مدونہ کی حقیقت ان علوم کے مسائل مخصوصہ کل یا بعض ہیں یا مسائل مخصوصہ کے ادراکات ہیں لہذا جن مفہومات کلیہ کو بطور بصیرت مقدمات میں ذکر کیا جاتا ہے وہ مفہومات کلیہ ان علوم مدونہ کی رسم ہیں حدود نہیں اس بناء پر کہ جو شئی اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہو جیسے عشرہ وہ اس شئی کی جنس و فصل نہیں ہوتی ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اور اس اعتراض کے مبنی علیہ میں نظر و اعتراض ہے جس کی جانب میں نے اپنی کتاب سلم العلوم میں اشارہ کیا ہے۔ ہاں ان مفہومات کلیہ کو علوم مدونہ کی حدود تسلیم کرنے کی

صورت و تقدیر پر تصور و تصدیق کا آپس میں اتحاد لازم آئے گا حالانکہ تصور و تصدیق آپس میں حقیقتاً دونوں متباین ہیں تو تم اس اشکال کے جواب میں غور و فکر کرو اور سوچو۔

تحقیقات و تفتیحات

قولہ واما لقلباً۔ یعنی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا علم ہونے کی حیثیت سے یہ تعریف ہے اس میں ترکیب اضافی کا کوئی لحاظ نہیں بلکہ لفظ اصول اور لفظ فقہ دونوں کا مجموعہ مرکب کہ دونوں مل کر ایک علم مخصوص کا علم و لقب ہو جائے جیسے لفظ عبد اللہ کہ ترکیب اضافی کے اعتبار سے وہ مرکب ہے اور کسی شخص مخصوص کا علم ہونے کے اعتبار سے وہ مفرد ہے اور دونوں اعتبار سے جدا جدا احکام ہیں یوں ہی لفظ اصول فقہ کی ترکیب اضافی کے لحاظ سے اس کا دوسرا معنی و مطلب ہے اور علم مخصوص کا لقب ہونے کی حیثیت سے اسکی دوسری تعریف ہے۔ جہات و حیثیات کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں اور لقب اس علم کو کہتے ہیں جو کسی شئی یا کسی شخص کی مدح یا ذم کی جانب مشعر و مشیر ہو۔

قولہ بقواعد یتوصل بها الخ۔ قواعد ان قضایا کلیہ کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ موضوع کے افراد کے احوال جانے اور پہچانے جائیں جیسے فن نحو کا قاعدہ الفاعل مرفوع۔ ہے اس قاعدہ سے فاعل جو اس قضیہ مذکورہ کا موضوع ہے اس کے جزئیات و افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور یتوصل بها میں توصل سے مراد توصل قریب اور بقاء سے مراد سبب قریب ہے۔ کما هو المتبادر۔ لہذا مبادی لغویہ اور احکامیہ قواعد سے خارج ہو گئے گو کہ ان کے ذریعہ بھی توصل الی الفقہ ہوتا ہے لیکن وہ توصل قریب نہیں۔

قولہ عن دلائلہا۔ یعنی ادلہ اربعہ کتاب اللہ، سنت، اجماع و قیاس کے ذریعہ اور جمہور فقہاء کے کلام سے یہ بات واضح و ظاہر ہے کہ اس علم اصول فقہ میں مجوٹ عنہ وہ قواعد ہوتے ہیں کہ جن کے ذریعہ مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے۔ لہذا توصل یعنی رسائی علم اصول فقہ سے مسائل فقہیہ تک ادلہ اربعہ کے ذریعہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے اب ایسی صورت میں قواعد سے مراد وہ قضایا ہیں کہ جن میں ادلہ اربعہ کے احوال ثابت کئے جاتے ہیں۔

قولہ العلوم المدونة الخ۔ یعنی وہ علوم کہ جن کے اصول و ضوابط کو یکجا کیا گیا ہے جیسے نحو و صرف اور منطق وغیرہ ان علوم کے حقائق انہیں کے کل مسائل مخصوصہ ہیں یا وہ بعض مسائل کہ جن پر اس فن کی غرض و غایت کا ترتیب ہو سکے۔ اور انرا کساتہا۔ یعنی علوم مدونہ کی حقیقت یا تو اس علم کے کل یا بعض مسائل ہیں یا ان کل یا بعض مسائل کی تصدیقات

ہیں یہاں علم و ادراک سے مراد تصدیقات مسائل ہیں۔

قولہ رسوم الخ۔ کسی شئی کی تعریف جب اس شئی کے عرضیات و خارجیات سے کی جاتی ہے تو اسے رسم کہتے ہیں۔ اور جب شئی کی تعریف شئی کے ذاتیات سے کی جاتی ہے تو اسے حد کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا کاتب کے ذریعہ تعریف بالرسم ہے۔ اور اسی انسان کی تعریف ناطق کے ذریعہ کی جائے تو یہ تعریف بالحد ہے مفہومات کلیہ کے تعریف بالرسم ہونے کی بہت سی وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ ان علوم کی تعریفات، تعریف بالغایت ہوتی ہیں اور غایت شئی شئی سے خارج ہوتی ہے۔ اور شئی کی تعریف جب اس کے خوارج سے ہوتی ہے۔ تو وہ تعریف بالرسم ہوتی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ان علوم مدونہ کی حقیقت ان کے مسائل یا ان مسائل کے ادراکات و تصدیقات ہیں اور کسی بھی علم کے مسائل کسی خاص عدد میں محدود و منحصر نہیں ہوتے ان میں ترقیات انسانی عقول کے مطابق ہوتی رہتی ہیں تو جب تک سارے مسائل کا احاطہ نہیں ہوگا ان کے ذاتیات سے تعریفات نہیں ہو سکیں گی۔ لہذا ان کی تعریفات رسوم ہی ہوں گی حد و نہیں ہو سکیں گی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ علم کی تعریف بالحد مقدمہ فن نہیں ہو سکتی کیونکہ حد علم بالمسائل سے مراد ہے۔ تو اب اگر تعریف بالحد علم فن کا مقدمہ ہوگی تو اس کا خروج و دخول دونوں لازم آئیگا کیونکہ مقدمہ فن، فن سے خارج ہوتا ہے اور توقف الشئی علی نفسہ بھی لازم آئیگا کیونکہ مقدمہ علم فن پر خود علم فن موقوف ہوتا ہے۔ اور چوتھی وجہ یہ ہے جسے حضرت علام نے اپنے قول بناء علی ان المركب الخ۔ سے بیان کیا کہ علم کے مسائل مخصوصہ وہ علم کے اجزائے غیر محمولہ ہوں گے اور اجزاء غیر محمولہ علم کیلئے جنس و فصل نہیں ہو سکتے کہ شئی کی جنس و فصل آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں اور خود شئی پر محمول ہوتے ہیں۔ جیسے انسان کی جنس حیوان اور اس کی فصل ناطق ہے یہ دونوں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں اور خود انسان پر بھی محمول ہوتے ہیں حیوان، ناطق ہے اور ناطق، حیوان ہے اور انسان، حیوان ہے اور انسان ناطق ہے۔ الحيوان ناطق والناطق حیوان، والانسان حیوان والانسان ناطق۔ لہذا ثابت ہوا کہ وہ مفہومات کلیہ جو مقدمہ میں بطور بصیرت ذکر کئے جاتے ہیں وہ ان علوم کی رسوم ہیں حد و نہیں ہیں۔ ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا اور تعدد ذاتی سے تعدد ذات بھی لازم آئیگا۔ اور شئی واحد کیلئے تعدد ذات باطل ہے کیونکہ کسی بھی مرکب کی تقویم کیلئے احد الذاتیں کافی ہے پس ایسی صورت میں استغناء عن الآخر لازم آئیگا اور شئی کا مستغنی عن الذاتی ہونا غیر معقول ہے۔

قوله وفيه نظر اشترت اليه في السلم. یعنی مفہومات کلیہ کا علوم مدونہ کی رسوم ہونا حدود نہ ہونا جس پر مبنی ہے وہ تعدد ذاتی کا لزوم ہے۔ اس مبنی علیہ میں نظر و اعتراض ہے جس کی جانب ہم نے اپنی کتاب سلم العلوم میں اشارہ کر دیا ہے۔ اور اس کا حاصل جو آپ نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ اجزاء محمولہ و غیر محمولہ میں فرق و تفاوت اعتباری ہے اور تعدد اعتبارات ذات واحد کے لئے بالذات محال و ممتنع نہیں لہذا جو لازم آرہا ہے وہ تعدد ذاتی بالاعتبار ہے یہ محال نہیں یعنی جو لازم آیا وہ محال نہیں اور جو محال ہے وہ لازم نہیں آیا۔ محال تعدد ذاتی کا بالذات ہونا ہے۔

قوله نعم يلزم الخ. یعنی مفہومات کلیہ کے حدود ہونے کی تقدیر پر تصور و تصدیق کا اتحاد لازم آئے گا کیونکہ حد میں محدود ہوگی اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ علوم سے ادراکات مراد ہوں لیکن جب حقائق علوم خود مسائل مخصوصہ کل یا بعض ہوں تو تصور و تصدیق کا اتحاد علم و معلوم کے اتحاد کی بنیاد پر لازم آئے گا کذا فی المنہیۃ۔ اور تصور و تصدیق کا اتحاد باطل ہے کیونکہ تصور و تصدیق واقع اور نفس الامر میں علم و ادراک کی دونوں متبائن ہیں۔

قوله فتفکر۔ یعنی اس اشکال و اعتراض کے جواب اور اس کے دفع میں تم غور و فکر کرو اور سوچو اس اشکال مذکور کا جواب یہ ہے کہ جو یہ کہا جاتا ہے تصور و تصدیق علم و ادراک کی دونوں متبائن ہیں۔ اس علم و ادراک سے مراد اور اس کا معنی حالت ادراکیہ و حالت انجلائیہ ہے جو حصول صورت کے بعد وہیں ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ حالت ادراکیہ بسیطہ ہے اور تصور و تصدیق اسی حالت ادراکیہ کی دونوں متبائن ہیں اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ علم و معلوم دونوں متحد ہیں اس علم و ادراک سے مراد صورت حاصلہ اور صورت علمیہ ہے۔ اور صورت حاصلہ و صورت علمیہ من حیث ہی ہی معلوم ہے۔ اور قیام بالذہن کے مرتبہ میں علم ہے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور قیام بالذہن کا مطلب یہ ہے کہ شئی کے ذہن میں حاصل ہونے اور عوارض ذہنیہ سے متکلیف و متصف ہونے کے بعد وہی علم ہے اور وہی شئی من حیث ہی ہی معلوم ہے تو گویا علم و معلوم میں اتحاد ذاتی و تغایر اعتباری ہے اس اشکال اور اس کے جواب کی پوری تفصیل شرح سلم ملاحسن میں مذکور و مزبور ہے۔

ثم اختلف في اسماء العلوم فقليل اسماء جنس وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنس قلنا يثبت بالضرورة وقيل بل شخصية اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة اقول وفيه انه منقوض بالبیت والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركبا من اجزاء متفقة نحو الاربعة او مختلفة نو السكنجيين فلا يلزم من عدم الصديق على البعض الشخصية.

ترجمہ مع توضیح

پھر اختلاف واقع ہے اسماء علوم کے بارے میں اور یونہی اسماء کتب کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ اسماء علوم و کتب اسم جنس ہیں یا علم جنس ہیں یا علم شخص ہیں تو کہا گیا کہ وہ اسم جنس ہیں اور یہی ظاہر ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ وہ علم جنس ہیں۔ ہم کہیں گے کہ علم جنس کا ثبوت بریاء ضرورت ہوتا ہے اور اسماء علوم و کتب کو علم جنس ماننے کی کوئی ضرورت نہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ اسماء علوم و کتب اسم جنس و علم جنس نہیں بلکہ وہ علم شخص ہیں کیونکہ فقہ جو مجموعہ مسائل ہے وہ ہر ایک ایک مسئلہ پر صادق نہیں آتا۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ علم جنس کی اس دلیل میں یہ ضعف ہے کہ یہ بیت (کوٹھری، گھر) سے منقوض ہے کیونکہ بیت کے ایک ایک جزء پر بیت صادق نہیں آتا حالانکہ بیت کو اسم جنس کہا جاتا ہے اور اس قیل کے قائل کے کلام کا حل وجواب یہ ہے کہ معنی کلی کبھی اجزاء متفقہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے چار جو واحدات متفقہ سے مرکب ہے اور کبھی وہی معنی کلی اجزاء مختلفہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے سبکچین شہد دوسر کہ سے مرکب ہے۔ تو بعض پر عدم صدق کی وجہ سے علم شخص ہونا لازم نہیں آتا جیسے بیت و سبکچین ان کے بعض اجزاء پر صادق نہ آنے کے باوجود انھیں اسم جنس تسلیم کیا جاتا ہے انھیں علم شخص نہیں کہتے۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ اسماء العلوم الخ۔ جیسے منطق، نحو، صرف، فقہ وغیرہ ان علوم کے اسماء سے متعلق اور یونہی اسماء کتب جیسے مرقات، کافیر، شیخ گنج، قدوری وغیرہ سے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہے کہ آیا یہ اسماء اسماء اجناس ہیں یا اعلام اجناس ہیں یا اعلام اشخاص ہیں۔ بعض حضرات نے اسم جنس تسلیم کیا ہے اور بعض نے علم جنس مانا ہے اور بعض حضرات نے علم شخص کہا ہے۔ حضرت علامہ کارخان اسم جنس کی جانب سے جیسا کہ ان کے قول ”کما هو الظاهر“ سے واضح و ظاہر ہے اور وجہ ظہور یہ ہے کہ ان اسماء پر الف لام داخل ہوتا ہے اور ان اسماء کی اضافت بھی ہوتی ہے جو اسم جنس کے خواص سے ہے اگر یہ اسماء علم جنس یا علم شخص ہوتے تو ان پر الف لام نہ داخل ہوتا اور نہ ہی ان اسماء کی اضافت ہوتی کہ علیت مانع اضافت و مانع دخول حرف تعریف ہے لہذا یہ اسماء، اسماء اجناس کے قبیل سے ہیں۔

قولہ فقیل اسماء جنس۔ اسم جنس وہ ایسا اسم ہے جو معنی کلی من حیث ہو ہو کیلئے وضع کیا گیا ہو اسمیں کی طرح ہر کوئی تعین خارجی و ذہنی و تعین نوعی و شخصی ملحوظ و معتبر نہ ہو اور بعض حضرات نے اسم جنس کا معنی یہ لیا ہے کہ اسم جنس وہ اسم ہے جو فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہو اور علم جنس وہ ایسا اسم ہے جو معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ لیکن اسمیں تعین نوعی و وحدت ذہنیہ ملحوظ و معتبر ہو جیسے لفظ اسامہ کہ وہ حقیقت اسد کیلئے موضوع ہے کہ جس کے ساتھ وحدت ذہنیہ ملحوظ و معتبر ہے۔ اور علم شخص وہ ایسا اسم ہے جو معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس میں تعین نوعی و شخصی و تعین خارجی و ذہنی دونوں کا لحاظ کیا گیا ہو اور اصولیوں کے یہاں اسم جنس فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور علم جنس معبود ذہنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور علم شخص، شخص معین و مخصوص کیلئے موضوع ہے۔

قولہ بل اعلام جنس۔ یعنی بعض نے یہ کہا کہ اسماء علوم و کتب اسم جنس نہیں ہیں بلکہ وہ علم جنس ہیں کیونکہ ان اسماء کے مسیات میں وحدت ذہنیہ ملحوظ و معتبر ہوتی ہے۔ اسی اعتبار سے مسائل کثیرہ کے مجموعہ کو فن واحد کہا جاتا ہے اور یہ وحدت ذہنیہ، وحدت شحمیہ نہیں ہے بلکہ اس کے مغائر ہے تو لامحالہ وہ اسماء اعلام واجناس ہیں۔

قولہ قلنا یثبت بالضرورة۔ حضرت علام علیہ الرحمہ اس عبارت سے قائل علم جنس کا رد فرما رہے ہیں کہ علم جنس میں علمیت ایک ضرورت عارضہ کی وجہ سے تسلیم کی جاتی ہے۔ وہ ضرورت منع صرف ہے مثلاً اسامہ جو علم جنس ہے۔ اس کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے اور غیر منصرف ہونے کیلئے دو سبب درکار ہیں ایک سبب تانیث تو اس میں موجود ہے اور کوئی دوسرا سبب منع صرف اس میں موجود نہیں ہے۔ اور ایک سبب سے وہ غیر منصرف نہیں ہوگا۔ اس لئے اسے علم جنس قرار دیا گیا تا کہ وہ علمیت و تانیث دو سبب کی بناء پر غیر منصرف ہو جائے۔ اور اسماء علوم میں یہ ضرورت داعیہ نہیں ہے لہذا ان کو علم جنس قرار دینا درست نہیں۔ اور لفظ اسامہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ ان میں علت جامعہ مشترکہ (ضرورت منع صرف) نہیں ہے۔

قولہ وقیل بل شخصیہ۔ یعنی بعض حضرات نے اسماء علوم کو علم شخص قرار دیا ہے۔ کہ وہ اسماء نہ تو اسم جنس ہیں اور نہ ہی علم جنس بلکہ وہ اسماء علم شخص ہیں کیونکہ ان اسماء کے معانی متعین و مخصص ہوتے ہیں۔ اگر ان کے معانی کلی ہوتے تو ان کیلئے افراد بھی ہوتے اور فرد ہونے کے علاوہ ان کے مسائل کی کوئی شئی صلاحیت نہیں رکھتی ہے تو اگر وہ اسماء اسم جنس ہوں تو ایک ایک مسئلہ پر ان علوم کا صدق ہونا چاہئے۔ حالانکہ علم فقہ کا صدق ایک ایک مسئلہ فقہیہ پر نہیں ہوتا بلکہ فقہ

مجموعہ مسائل فقہیہ کا نام ہے۔ جس میں تعین شخصی و تعین خارجی ملحوظ و معتبر ہے لہذا وہ اسماء اسم جنس نہیں بلکہ علم شخص ہیں اس قیل کے قائل حضرت امام ابن ہمام شارح ہدایہ صاحب فتح القدیر علیہ الرحمۃ والرضوان ہیں۔

قوله وفيه انه منقوض الخ۔ حضرت علام علم شخصیت کی دلیل مذکور پر اعتراض کر رہے ہیں کہ دلیل مذکور لفظ بیت سے منقوض ہو جا رہی ہے کہ دلیل مذکور کے مقدمات بیت میں بھی جاری ہیں کہ بیت اگر اسم جنس ہو اور وہ چھت اور دیوار کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ تو بیت اپنے قلیل و کثیر سارے اجزاء پر صادق آئیگا۔ حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ بیت نہ تو صرف چھت پر صادق آتا ہے اور نہ ہی صرف دیوار پر صادق آتا ہے بلکہ سقف و دیوار دونوں کے مجموعہ مرکب پر صادق آتا ہے۔ لہذا بیت کو بھی علم شخص ہونا چاہئے پھر بھی لفظ بیت اسم جنس ہی ہے علم شخص نہیں۔

قوله والحل الخ۔ یعنی اس عقدے اور سوال کا حل وجواب یہ ہے کہ معنی کلی کبھی اجزاء متفقہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے اربعہ (چار) جو ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو اسم و نام میں متفق ہیں۔ اور وہ اجزاء وحدات ہیں اور وہی معنی کلی کبھی اجزاء مختلفہ سے مرکب ہوتا ہے۔ جیسے سکنجبین جو شہد و سرکہ سے مرکب ایک دوا ہے اور ان مذکورہ دونوں صورتوں میں معنی کلی (اربعہ و سکنجبین) اپنے اجزاء پر صادق نہیں آتا کہ اربعہ نہ تو ایک پر صادق آ سکتا ہے اور نہ ہی سکنجبین صرف شہد یا سرکہ پر صادق آئے گا تو اگر معنی کلی کا اپنے اجزاء پر صادق نہ آنا علم شخص ہونے کی دلیل ہے تو اربعہ و سکنجبین کو بھی علم شخص ہونا چاہئے حالانکہ یہ دونوں علم شخص نہیں ہیں لہذا یہ جائز و درست ہے کہ علم فن اگرچہ ہر ایک مسئلہ پر صادق نہ آئے اور ہر ایک مسئلہ پر اس کا اطلاق نہ ہو اس کے باوجود وہ اسم جنس ہو۔ علم جنس و علم شخص نہ ہو۔

قوله فلا يلزم الخ۔ اسکا حاصل یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ علم فن کا یا کسی شے کا اپنے قلیل و کثیر اجزاء پر عدم صدق علم فن اور شے کے علم شخص ہونے کو مستلزم ہے بلکہ جائز و ممکن ہے کہ اس کے ایسے افراد ہوں جو محال کے تشخصات سے متشخص ہوں۔ اور اس کے قلیل و کثیر سب پر جنس صادق آئے تو ایسی صورت میں علم شخص ہونا لازم نہیں آئے گا۔ حضرت علامہ عبدالحق خیر آبادی علیہ الرحمۃ نے یہاں بہت دقیق و دراز کلام کیا ہے۔ ان شئت فارجع الی شرحہ۔

وموضوعه الادلة الاربعة اجمالاً وهي مشتركة في الايصال الى حكم شرعي وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس ليس من الاصول بل من الفقه اذ المعنى انه يجب العمل بمقتضاه ففيه ان هذا فرع الحجية على ان جواز العمل ايضاً من ثمراتها ومن قال ان الحجية

لیست بمسألة اصلاً لانها ضرورة دينية فقد بعد لانه وان سلم انا فلا نسلم لماً بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة لكن تعرض الاصولی لحجیتہما فقط لانہما کثر فیہما الشغب واما حجیتہما فمتفق علیہ عند الامة .

ترجمہ مع توضیح۔ اور علم اصول فقہ کے موضوع ادلہ اربعہ (کتاب اللہ و سنت و اجماع و قیاس) اجمالی طور پر ہیں کیونکہ تفصیلاً ہر آیت و حدیث سے متعلق کلام و بحث فن تفسیر و فن حدیث میں ہوتی ہے۔ اور ادلہ اربعہ حکم شرعی تک موصل ہونے میں سب مشترک ہیں اور جو یہ کہا گیا (تحریر کتاب میں) کہ اجماع و قیاس کے حجت و دلیل ہونے کی بحث علم اصول فقہ کے مسائل سے نہیں ہے۔ بلکہ علم فقہ کا مسئلہ ہے کیونکہ کسی شئی کے حجت و دلیل ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس شئی کے مقتضاء پر عمل واجب ہے اور وجوب عمل کا مسئلہ علم فقہ کے مسائل سے ہے تو اس میں یہ اعتراض ہے کہ یہ وجوب عمل حجت ہونے کی فرع ہے۔ خود نفس حجیت نہیں علاوہ اس کے جواز عمل بھی تو اجماع و قیاس کی حجیت کے ثمرات سے ہے لہذا وجوب عمل کا دعویٰ عموماً صحیح و درست نہیں۔ اور جس نے کہا کہ اجماع و قیاس کے حجیت کی بحث یہ کسی علم کا مسئلہ نہیں کیونکہ یہ (حجت ہونا) ضروریات دینیہ سے ہے اور دینی بدیہیات سے ہے جو کسی علم کا مسئلہ نہیں ہوتے، تو وہ شخص حق سے دور ہو گیا کیونکہ ان دونوں اجماع و قیاس کی حجیت کا ضرور یہ دینیہ ہونا اگر انا تسلیم کر لیا جائے کہ وہ محتاج دلیل نہیں پس ہمیں ان کی حجیت کا ضرور یہ دینیہ ہونا مسلم نہیں کہ کیوں وہ ضرورت دینیہ ہے لہذا دونوں کی حجت سے بحث ضروری ہے بلکہ حق یہ ہے کہ اجماع و قیاس کے حجت و دلیل ہونے کا مسئلہ علم کلام و عقائد کے مسائل سے ہے۔ جیسے کہ کتاب اللہ و سنت کی حجیت کا مسئلہ علم کلام کے مسائل سے ہے۔ لیکن اصولی کا صرف اجماع و قیاس کی حجیت کے درپے ہونا یہ اس لئے ہے کہ ان دونوں کی حجیت میں شور و شغب اور اختلافات زیادہ ہیں لیکن کتاب اللہ و سنت کی حجیت امت کے نزدیک متفق علیہ ہے اس لئے اصولی حضرات ان دونوں کی حجیت کے درپے نہیں ہوتے اور اس سے بحث نہیں کرتے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله وموضوعه الادلة الاربعة۔ جب حضرت علامہ علم فقہ کی تعریف اضافی و لقی اور اسماء علوم کی بحث سے فارغ

ہو گئے تو فرمایا موضوع اب یہاں سے اصول فقہ کے موضوع سے متعلق کلام فرما رہے ہیں اور فن میں جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس شئی کو اس کا موضوع کہا جاتا ہے اور عوارض ذاتیہ ان عوارض کو کہتے ہیں جو شئی کو بلا واسطہ یا جزء کے یا خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوں اور عوارض ذاتیہ کے مقابل کو عوارض غریبہ کہتے ہیں۔ اور عوارض غریبہ ان عوارض کو کہتے ہیں جو شئی کو خارج عام یا خاص یا امر مبائن کے واسطے سے عارض ہوں اور شئی کے کل عوارض چھ ہوتے ہیں۔ تین اعراض ذاتیہ ہیں اور تین اعراض غریبہ کہلاتے ہیں۔ علم و فن میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اعراض غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی تفصیلات کتب منطق سے معلوم ہوں گی۔ اور علم اصول فقہ کے موضوع ادلہ اربعہ کتاب و سنت و اجماع و قیاس اجمالاً ہیں اور حکم شرعی و مسئلہ شرعیہ تک موصل ہونے میں سب مشترک ہیں اور اسی اشتراک کی وجہ سے علم اصول فقہ تعدد موضوع کے ہوتے ہوئے متعدد علم نہیں ہوا چونکہ تمایز علوم تمایز موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اصول فقہ کے موضوع کتاب اللہ و سنت و اجماع و قیاس چاروں ہیں تو قیاس چاہتا ہے کہ علم اصول فقہ چار علم ہو جائے۔ مگر ایسا نہیں کیونکہ چاروں سے بحث ایک ہی حیثیت سے ہوتی ہے اور وہ حیثیت واحدہ و جہت واحدہ کسی حکم شرعی تک موصل ہونا ہے۔ اور اگر ادلہ اربعہ سے بحث الگ الگ جہت و حیثیت سے ہوتی تو ضرور علم اصول فقہ چار علم ہوتا۔ جیسے علم نحو کے موضوع کلمہ و کلام دونوں ہیں مگر دونوں سے بحث ایک ہی جہت و حیثیت سے ہوتی ہے۔ اور جیسے علم منطق کے موضوع معرف و حجت ہیں۔ ان دونوں سے بحث ایک ہی جہت و حیثیت سے ہوتی ہے۔ علم نحو میں بحث اعراب و بناء کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ اور علم منطق میں بحث کسی مجہول تک ایصال کی حیثیت سے ہوتی ہے اسی شبہ مذکور کو دفع کرنے کیلئے حضرت علام نے فرمایا۔ وہی مشترکہ فی الایصال الی حکم شرعی۔

قوله وما قيل ان البحث الخ۔ چونکہ اصول فقہ کے موضوع ادلہ اربعہ ہیں اور ان ادلہ کی حجیت کا اثبات اصول فقہ سے نہیں۔ تو اب ان حجج کی حجیت کس علم کا مسئلہ ہے تو اس میں بہت اختلافات ہیں بعض کا خیال ہے کہ وہ علم فقہ کا مسئلہ ہے اسی کی جانب حضرت علام نے اپنے قول ”وما قيل الخ“ سے اشارہ فرمایا۔

قوله ففيه ان هذا الخ۔ حضرت علام کی جانب سے قائل مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شئی کے حجت و دلیل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مقتضاء پر عمل واجب ہے۔ لہذا حجیت کا مسئلہ مسائل فقہ سے ہے یہ لائق تسلیم نہیں۔ کیونکہ وجوب عمل شئی کے حجت و دلیل ہونے پر متفرع ہے نہ کہ وجوب عمل خود نفس حجیت ہے کیونکہ حجیت کا

مطلب یہ ہے کہ کسی شئی کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس سے کوئی شئی ثابت کی جائے اور اس سے اس شئی پر استدلال کیا جائے لہذا اس کے مقتضاء پر وجوب عمل حجت کے بعد ہے۔ وجوب عمل عین حجت نہیں اور کلام و گفتگو اس بارے میں ہے کہ اثبات حجت کس علم کا مسئلہ ہے۔ لہذا مسئلہ حجت فقہ سے نہیں۔

قوله علی ان جواز العمل الخ۔ قائل مذکور پر حضرت علام کی جانب سے یہ دوسرا اعتراض ہے کہ حجت کا مقتضاء صرف وجوب عمل ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ثمرات مترتبہ و مفرعہ سے جواز عمل بھی ہے لہذا وجوب عمل حجت کو لازم نہیں۔ اور جب وجوب عمل لازم حجت نہیں تو وجوب عمل کا دعویٰ عموماً و مطلقاً صحیح بھی نہیں۔

قوله ومن قال ان الحجية الخ۔ حضرت امام ابن ہمام علیہ الرحمۃ والرضوان نے فرمایا کہ اجماع و قیاس کی حجت یہ کسی علم و فن کا مسئلہ نہیں کیونکہ یہ ضرورت دینیہ و بداہت دینیہ ہے اس لئے کہ جس نے اجماع و قیاس کا معنی و مطلب سمجھ لیا اور حجت کا معنی پہچان لیا اور جان لیا اور یونہی جس نے کتاب و سنت کا معنی سمجھ لیا ان دونوں کے حجت و دلیل ہونے کا معنی جان و پہچان لیا تو وہ قطعاً توقف نہ کرے گا اس بات کے حکم لگانے اور فیصلہ کرنے میں کہ یہ حجت و دلیل ہیں اور وہ اس بارے میں کسی دلیل یا تنبیہ کا محتاج نہ ہوگا۔ اور ضروریات و بدہیات اولیہ کسی علم کے مسائل سے نہیں ہوتے کیونکہ کوئی بھی مسئلہ یا تو وہ نظری ہوتا ہے یا بدیہی غیر اولی ہوتا ہے اور ان جج کے حجت کا مسئلہ بدہیات اولیہ دینیہ سے ہے۔ لہذا مسئلہ حجت کسی علم کا مسئلہ نہیں۔ تو حضرت علام اپنے قول ”ومن قال الخ“ سے انھیں ابن ہمام علیہ الرحمۃ والرضوان کی جانب تعریض کرتے ہوئے رد فرما رہے ہیں کہ جس نے یہ کہا کہ اجماع و قیاس کی حجت کا مسئلہ کسی علم کا مسئلہ نہیں اس لئے کہ وہ ضرورت دینیہ و بداہت دینیہ ہے وہ حق و صواب سے دور ہو گیا۔ یعنی اس کا یہ قول مذکور درست نہیں اس لئے کہ اجماع و قیاس کی حجت کا ضرورت دینیہ ہونا اگرچہ انا تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ محتاج دلیل نہیں لیکن ہم کو رہا ان کی حجت کا ضروریہ دینیہ ہونا مسلم نہیں۔ لہذا ان کی کسبت سے بحث و تحقیص ضروری ہے۔ یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اجماع و قیاس کی حجت نفس الامر میں کسی دلیل کی محتاج نہیں بلکہ نفس الامر میں ان کی حجت محتاج دلیل ہے۔ چونکہ حجت و دلیل کا مطالبہ کبھی بطور ان ہوتا ہے اور کبھی بطور لم ہوتا ہے۔ اب اگر معلول سے علت پر استدلال کیا جائے تو اس کو دلیل انی کہتے ہیں۔ اور اگر علت سے معلول پر استدلال کیا جائے تو اس کو دلیل لمی کہتے ہیں۔ تو مسئلہ حجت اجماع و قیاس بطور ان اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ضروریات دینیہ سے ہے مگر بطور لم ہمیں مسلم نہیں۔ لہذا مسئلہ حجت ہر اعتبار سے بدیہی نہیں بلکہ من وجہ نظری ہے۔ اور نظری ہونے کے اعتبار سے وہ مسئلہ علم و فن ہو سکتا ہے۔

نقلہ بل الحق الخ۔ یعنی مسئلہ حجیت اجماع و قیاس کو علم فقہ کا مسئلہ قرار دینا درست نہیں۔ یونہی اسے کسی علم و فن کا مسئلہ نہ تسلیم کرنا اور مطلقاً اسے بدیہی سمجھنا اور ضروریہ دہیہ کہنا بھی درست نہیں۔ بلکہ حق و صواب یہ ہے کہ اجماع و قیاس کی حجیت کا مسئلہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ جیسے کتاب اللہ و سنت کی حجیت کا مسئلہ مسائل علم کلام سے ہے۔ لیکن چونکہ کتاب اللہ و سنت کی حجیت تمام امت مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ ہے۔ اس لئے اصولیین ان دونوں کی حجیت کے درپے نہیں ہوتے اور ان کی حجیت سے بحث نہیں کرتے اور اجماع و قیاس کی حجیت یعنی ان دونوں کا حجت و دلیل شرعی ہونا اس میں شور و شغب و اختلاف بہت زیادہ ہے۔ اس لئے اصولی صرف انھیں دونوں کی حجیت کے درپے ہوتا ہے اور وہ حضرات انھیں دونوں کی حجیت سے بحث کرتے ہیں۔ اور ان دونوں کی حجیت میں شور و ہنگامے اور اختلاف کا حال یہ ہے کہ نظام معتزلی نے تو ایک دم اجماع ہی کا انکار کر دیا ہے اور داؤد ظاہری نے صرف اجماع صحابہ کا انکار کیا اور فرقہ زیدیہ و امامیہ و غیرہ مانے تو صرف رسول پاک ﷺ کے اصحاب و عترت کے اجماع کو معتبر جانا اور سمجھا اور اصحاب ظواہر قیاس کی حجیت کے مطلقاً منکر ہیں۔ انھیں سارے شور و شغب و اختلافات کی وجہ سے اصولیوں نے اجماع و قیاس کی حجیت سے بحث کیا اور ان کی حجیت کا اثبات ضروری جانا بخلاف حجیت کتاب اللہ و سنت کے کہ ان دونوں کی حجیت عند الامہ مسلم و متفق علیہ ہے۔ اس لئے ان دونوں کی حجیت سے اصولیوں نے تعرض نہیں کیا کیونکہ ان دونوں کی حجیت کا اثبات ضروری نہیں۔

وفی موضوعیہ الاحکام اختلاف والحق لا وانما الغرض التصوير والتنويع ليثبت انواعها
لانواع الادلة ومامن علم الا ويذكر فيه الاشياء استطراداً وتتميماً وترميملاً وفائدته معرفة
الاحکام الشرعية وهي سبب الفوز بالسعادة الابدية .

ترجمہ مع توضیح

اور احکام فقہیہ کے علم اصول فقہ کے موضوع ہونے میں اختلاف ہے اور حق احکام کا موضوع نہ ہوتا ہے۔ اور اصول کی کتابوں میں حکم کے ذکر کرنے سے غرض و مقصود انواع حکم کا بیان کرنا اور اس کے معنی کا نقشہ کھینچنا ہے۔ تاکہ احکام فقہیہ کے اقسام کو ادلہ شرعیہ کے اقسام سے ثابت کیا جاسکے اور کوئی علم نہیں مگر اس میں کچھ اشیاء مقصود کے علاوہ طبعاً اور مقصود کے تکرار اور اس کی اصلاح کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اور علم اصول فقہ کا قائدہ ادلہ شرعیہ سے احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کرنا اور اس کا پہچانا ہے اور احکام شرعیہ کی معرفت سعادت و آخرت ابداً کے ساتھ کامیابی کا سبب ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ وفی موضوعیۃ الاحکام الخ۔ اصول فقہ کے موضوع کے سلسلہ میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ آیا اصول فقہ کے موضوع صرف اولہ اربعہ کتاب اللہ وسنت واجماع و قیاس ہیں یا اس کے موضوع اولہ واحکام شرعیہ دونوں ہیں۔ چنانچہ صاحب احکام شوافع سے، اور صدر الشریعہ احناف سے، یہ دونوں حضرات قائل ہیں کہ اصول فقہ کے موضوع اولہ واحکام دونوں ہیں اور جمہور علماء جیسا کہ مشہور ہے ان کے نزدیک احکام شرعیہ اصول فقہ کے موضوع سے خارج ہیں۔ اصول فقہ کے موضوع صرف اولہ اربعہ ہیں اسی کو حضرت علام نے اختیار فرمایا اور فرمایا والحق لا۔ یعنی حق و صواب احکام شرعیہ کا اصول فقہ کا موضوع نہ ہونا ہے اصول فقہ کے موضوع صرف اولہ اربعہ ہیں۔ احکام موضوع نہیں ہیں۔

قولہ وانما الغرض التصویر الخ۔ یہ اس شبہ کا ازالہ ہے کہ جب احکام اصول فقہ کے موضوع نہیں ہیں تو پھر اصول کی کتابوں میں احکام کی بحث کیوں ذکر کی جاتی ہے۔ اسی شبہ کو دفع کرتے ہوئے حضرت علام فرماتے ہیں وانما الغرض التصویر یعنی اصول کی کتابوں میں حکم کے ذکر سے غرض و مقصود معنی حکم کا اور اس کے انواع و اقسام کا بیان کرنا ہے۔ اور اسکی تصویر کشی ہے۔ نہ کہ حکم کے عوارض ذاتیہ سے بالذات بحث کرنا ہے۔ تاکہ اولہ شرعیہ کے انواع و اقسام سے احکام شرعیہ کے انواع و اقسام کو ثابت کیا جاسکے کہ کس قسم کا حکم شرعی کس قسم کی دلیل شرعی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اور ثابت کیا جاسکتا ہے اور ہر علم و فن میں کچھ اشیاء مقصود بالذات کے سوا تبعاً مذکور ہوتی ہیں۔ اور مقصود کی تکمیل و تنہیم اور اسکی اصلاح و درستی کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اسی اعتبار سے احکام کی بحث بھی اصول کی کتابوں میں تبعاً مذکور ہوتی ہے۔

قولہ وفائدتہ معرفۃ الاحکام الخ۔ حضرت علام جب اصول فقہ کے موضوع کے بیان سے فارغ ہو گئے تو وہ امر ثالث جو اصول فقہ کی غرض و غایت ہے اس کا آغاز فرمایا اور فرمایا وفائدتہ معرفۃ الاحکام الخ۔ یعنی اصول فقہ کا فائدہ اور اس کی غرض و غایت اولہ شرعیہ کے ذریعہ احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کرنا، اور اسکا جاننا پہچانا ہے۔ اور احکام شرعیہ کی معرفت سے مراد احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج کی کیفیت کی معرفت حاصل کرنا ہے نہ کہ خود احکام شرعیہ کی معرفت مراد ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ کی معرفت اصول فقہ سے نہیں حاصل ہوتی ہے بلکہ احکام شرعیہ کی معرفت علم فقہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور احکام شرعیہ کی معرفت سعادت اخرویہ، ابدیہ کے ساتھ کامیابی و کامرانی کا سبب

و ذریعہ ہے جو انسان کی زندگی کا مقصد اصلی ہے۔

تنبیہ۔ فائدہ، غایت، غرض، علت غائی یہ چار الفاظ ہیں جو قریب المعانی ہیں قائل کے فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اگر قائل کے فعل کا باعث نہ ہو تو اس اثر کو فائدہ اور غایت کہتے ہیں فائدہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ فعل کا ثمرہ اور نتیجہ ہے اور غایت اس لئے کہتے ہیں کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی نہایت ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اثر قائل کے فعل کا باعث ہو تو اس اثر کو قائل کی غرض اور فعل کی علت غائی کہتے ہیں۔

المقالة الاولى في المبادئ الكلامية ومنها المنطقية لانهم جعلوه جزءاً من الكلام وقد فرغنا عنها في السلم والافادات والآن نذكر طرفاً ضرورياً للنظر وهو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه مقدمة الواجب البسيط لا يكون كاسباً لانه لا يقبل العمل ولا مكتسباً لان العارض لا يفيد الكنه.

ترجمہ مع توضیح

پہلا مقالہ ان مبادی کے بیان میں ہے جو علم کلام کے مسائل سے ہیں اور ان مبادی کلامیہ سے مبادی منطقہ ہیں کیونکہ متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء بنا دیا ہے۔ اور ہم سلم اور افادات میں مبادی منطقہ سے فارغ ہو چکے اور اس وقت ہم مبادی کلامیہ سے بعض ضروری اشیاء کو ذکر کریں گے نظر مجہول کے حاصل کرنے کیلئے امور معلومہ کو ترتیب دیتا ہے۔ یہ نظر واجب ہے کیونکہ نظر واجب کا مقدمہ وموقوف علیہ ہے۔ اور مقدمہ واجب، واجب ہوتا ہے بسیط کا سب نہیں ہوتا کیونکہ بسیط عمل ترتیب کو قبول نہیں کرتا اور بسیط مکتب بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ عارض کنہ ذات کا فائدہ نہیں دیتا۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله المقالة الاولى في المبادئ الكلامية الخ. حضرت علام مقدمہ کے بیان سے جب فارغ ہو گئے۔ تو ان مقالات طے کے بیان کا آغاز فرمایا جو مبادی کے بیان میں ہیں اور فرمایا المقالة الاولى الخ. یعنی پہلا مقالہ ان مبادی کے بیان میں ہے جو علم کلام اور اس کے مسائل سے متعلق ہیں اور وہ اصول فقہ کے مبادی ہیں۔ اور علم کلام کا اصول فقہ کے مبادی سے ہونا واضح ہے کیونکہ علم اصول فقہ میں ادلہ اربعہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اور ادلہ اربعہ کی

معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ علم کلام میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے وجود سے بحث ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ اور کلام اس کی صفت پاک ہے۔ اور قرآن مقدس کلام اللہ غیر مخلوق ہے اور قرآن مقدس جس ذات جامع الصفات پر نازل ہوا وہ رسول ہیں اور خاتم النبیین ہیں اور ان کے افعال و اقوال احادیث ہیں اور ان کی امت کا کسی مسئلہ پر اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے۔ اور اصل کا فرع میں علت مشترکہ کی وجہ سے حکم لگانے کا نام قیاس ہے۔ اور چاروں چیزیں شرع مطہر کی حجت و دلیل ہیں۔ تو معلوم ہو گیا کہ مسائل کلامیہ اصول فقہ کے مبادی سے ہیں۔ اور مبادی کلامیہ سے مبادی منطقیہ ہیں کیونکہ متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء قرار دیا ہے۔ اور انہوں نے منطق کو علم کلام کا جزء اس وجہ سے بنادیا ہے کہ کلام میں مقصود بالذات استدلال کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور اس کی وحدانیت وغیرہا کا اعتقاد حاصل کرنا ہے۔ اور استدلال قواعد منطق کی رعایت سے تام ہوتا ہے۔ لہذا استدلال میں قواعد منطق کی رعایت ضروری ہے اس لئے حضرات متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء قرار دیا ہے۔ اور حضرت علامہ کا یہ قول منها المنطقية ایک شبہ کا ازالہ ہے جو شبہ صاحب تحریر نے ”تحریر“ میں ذکر کیا ہے کہ مباحث نظر (مسائل منطقیہ) کو مبادی کلامیہ کہنا درست نہیں کیونکہ منطق کی نسبت سارے علوم کی جانب یکساں ہے (کہ وہ سارے علوم کیلئے آلہ ہے) جواب یہ ہے کہ حضرات متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء بنادیا ہے تو اس کی نسبت سارے علوم کی جانب یکساں و برابر نہیں لہذا متاخرین کے جزء قرار دینے کی وجہ سے مباحث نظر و منطق کو مبادی کلامیہ کہنا بعید نہیں بلکہ درست ہے کہ علم منطق علم کلام کا متاخرین کے یہاں جزء ہے۔ تو مباحث نظر و منطق کو مبادی کلامیہ سے موسوم کرنا قطعاً درست ہے۔ اور حضرت علامہ اپنی کتاب سلم العلوم اور افادات میں مباحث منطقیہ کے بیان سے فراغت حاصل کر چکے اور یہاں مسلم الثبوت میں اس وقت کچھ وہ مباحث و مبادی کلامیہ بیان کر رہے ہیں جن کی حاجت شدیدہ ہے۔ خواہ وہ مبادی منطق سے ہوں یا نہ ہوں۔

قولہ النظر وهو ترتيب المعقول الخ۔ یعنی کسی مجہول نظری کو حاصل کرنے کیلئے امور معقولہ و معلومہ کو ترتیب دینے کو نظر کہتے ہیں اور نظر کا اطلاق بہت سے معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی البصار کے معنی میں آتا ہے اور کبھی التفات نفس الی المعقولات کے معنی میں آتا ہے اور کبھی انتظار کے معنی پر اطلاق ہوتا ہے اور کبھی نظر بمعنی مقابلہ بولا جاتا ہے۔ کما فی المناظرة الرشیدیہ۔ اور رحمت و رافت کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اعتبار کے معنی پر نظر کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور

حکمتیں کے یہاں اور ان کے عرف میں نظر کا معنی اعتبار ہوتا ہے اور علامہ ابن حادب نے اپنی کتاب "نظر فی فکر" کی تعریف اس طرح کیا ہے۔ النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن. یعنی فکر اس فکر کو کہتے ہیں جس فکر کے ذریعہ کوئی علم یا ظن مطلوب و مقصود ہو۔ اور شارح مختصر قاضی عہد الدین نے فکر کی تعریف اس طرح لکھی ہے۔ هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او طلب ظن فيسمى نظراً او قد لا يكون كذلك كالكثير حديث النفس فلا يسمى نظراً. یعنی فکر قصد و ارادہ کے ساتھ معانی میں نفس کے منتقل ہونے کو کہتے ہیں۔ یہ انتقال نفس کبھی تو طلب علم یا طلب ظن کیلئے ہوتا ہے اگر یہ انتقال طلب علم یا طلب ظن کیلئے ہے تو اسے نظر کہا جاتا ہے اور اگر انتقال نفس طلب علم یا طلب ظن کیلئے نہیں ہے تو اس کو نظر نہیں کہیں گے جیسے نفس کی ان باتیں اور حضرت علامہ نے علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ کی اتباع کرتے ہوئے فرمایا۔ النظر وهو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول. اور علامہ تفتازانی نے "تہذیب" میں نظر کی تعریف اس طرح کی ہے۔ هو ملا حظة المعقول لتحصيل المجهول یعنی امر غیر معلوم کے حاصل کرنے کیلئے امر معلوم کی جانب نفس کے متوجہ ہونے کو نظر کہتے ہیں۔ اور حضرت علامہ کے نزدیک نظر و فکر کا ایک ہی مفہوم و معنی ہے۔ جیسا کہ آپ کی کتاب "سلم العلوم" کی عبارت سے ظاہر ہے آپ "سلم العلوم" میں رقم طراز ہیں۔ فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر والفكر. اور کبھی نظر و فکر میں فرق کیا جاتا ہے۔ کہ نظر مجہول کے حاصل کرنے کیلئے معقولات و امور معلومہ کی جانب نفس کے ملاحظہ کو کہتے ہیں۔ اور فکر مبادی سے مطالب کی جانب اور مطالب سے مبادی کی جانب تدریجاً انتقال کو کہتے ہیں۔ نظر و فکر کا یہ معنی جو حضرت علامہ نے ترتیب المعقول الخ سے بیان کیا متاخرین کے یہاں معتبر و مقبول ہے اور یہ نظر و فکر واجب ہے کیونکہ نظر واجب (معرفت الہیہ) کا مقدمہ و موقوف علیہ ہے۔ کہ ادائے واجب قطعاً نظر پر موقوف ہے۔ اور ادائے واجب کا مقدمہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا نظر واجب ہے اور ادائے واجب قطعاً سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر تمام احکام و اخبار کے ساتھ ایمان لانا ہے۔ یہ ایمان باللہ قطعاً الوجوب ان آیات قطعہ کی وجہ سے ہے جو اس کے وجوب پر دلالت ہیں۔ جیسے ارشاد ربانی ہے۔ ومن لم يؤمن بالله ورسوله فانا اعتدنا للكافرين سعيراً۔ اس کے علاوہ بہت سی آیات قطعہ ہیں جو ایمان باللہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ عیدیں تارک واجب ہی کیلئے ہوتی ہیں۔ نیز ایمان باللہ عقلاً بھی واجب ہے۔ کیونکہ شکر منعم کا حسن اور کفر ان منعم کا قبح عقول میں

مرکز ہے۔ شرع مطہر پر موقوف نہیں ایمان باللہ شکر منعم ہے اور کفر و تکذیب کفران منعم ہے ایمان باللہ حسن لفسہ ہے اور کفر قبیح لذاتہ ہے۔ دونوں کا حسن و قبح سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور حضرت علام کے قول مقدمۃ الواجب میں واجب سے مراد معرفت الہیہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس واجب سے مراد فقہ و عقائد لیا ہے کہ یہ دونوں واجب ہیں اور نظری ہیں نظر پر دونوں موقوف ہیں۔

قوله البسيط لا يكون كاسباً الخ۔ یعنی بسیط کسی شئی آخر کیلئے کاسب نہیں ہوتا خواہ وہ شئی بسیط ہو یا مرکب اس سے کوئی دوسری شئی حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ وہ عمل ترتیب و نظر کو قبول ہی نہیں کرتا اس لئے کہ ترتیب و نظر کیلئے کثرت ضروری ہے جو بالکل بدیہی ہے اور بساطت کثرت کے بالکل منافی ہے۔ اس لئے بسیط سے کوئی دوسری شئی حاصل نہیں کی جاسکتی اور بسیط مکتسب بھی نہیں ہو سکتا یعنی بسیط کو کسی شئی آخر سے خواہ بسیط ہو یا مرکب حاصل بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ جس شئی سے بسیط کو حاصل کریں گے وہ شئی یا تو بسیط ہوگی یا مرکب ہوگی۔ شق اول کا بطلان ابھی ہو چکا کہ بسیط سے کوئی دوسری شئی حاصل نہیں کی جاسکتی کہ وہ عمل ترتیب و نظر کا قابل ہی نہیں ہے۔ شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ وہ شئی مرکب جس سے بسیط کو حاصل کریں گے وہ بسیط کیلئے عارض ہی ہوگی جزء و عین تو نہیں ہو سکتی کیونکہ بساطت کے جزء و عین ہونا منافی ہے۔ لا جرم وہ شئی مرکب عارض ہی ہوگی اور عارض کسی بھی ماہیت کے علم بالکنہ کا فائدہ نہیں دیتا کہ وہ خارج عن الماہیت ہوتا ہے لہذا بسیط مکتسب بھی نہیں ہو سکتا۔ اور شق ثانی کا ابطال اس طرح بھی کیا جاسکتا ہے کہ وہ شئی مرکب جس سے بسیط کو حاصل کریں گے یا تو وہ بسیط کیلئے ذاتی ہوگی یا عرضی ہوگی یا ذاتی و عرضی دونوں سے مرکب ہوگی۔ شق اول باطل ہے کیونکہ ایسی صورت میں بسیط مکتسب کا بسیط ہونا باقی نہ رہے گا۔ اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ عرضی کنہ و ماہیت کا فائدہ نہیں دیتی جو علم حقیقی ہے۔ اور شق ثالث اس لئے باطل ہے کہ داخل و خارج سے مرکب، خارج ہوتا ہے اور خارج علم بالکنہ کا فائدہ نہیں دیتا۔

فائدہ: لفظ بسیط کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے اول یہ کہ جس کیلئے بالکل اجزاء نہ ہوں لا جزء لہ جیسے باری تعالیٰ شانہ فسانہ بسیط ذہن آو خارجاً ثانی یہ کہ جس کے اجزاء مقدار یہ حد و رسم میں مساوی ہوں جیسے پانی کہ اس کا ہر جزء پانی ہے۔ ثالث یہ کہ جس کے اجزاء وضع و طبع کے اعتبار سے متبائن نہ ہوں اسی معنی ثالث کے اعتبار سے فلک کو فلاسفہ بسیطہ کہتے ہیں کہ وہ مختلف طبائع اجسام سے مرکب نہیں اور کبھی بسیط کا اطلاق قلت و کثرت اجزاء کے اعتبار سے ہوتا

ہے۔ جیسے قضیہ بسیطہ و مرکبہ، حالانکہ ہر قضیہ مرکب ہوتا ہے قضیہ بسیطہ میں چونکہ ایک ہی نسبت (خواہ نسبت ایجابیہ ہو یا سلبیہ) ہوتی ہے اس لئے اس کو بسیطہ کہتے اور قضیہ مرکبہ نسبت ایجابیہ و سلبیہ دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو مرکبہ کہتے ہیں۔

الماهیة المطلقة موجودة والالکان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة وقد تقرر تماثل الجواهر وفيه ما فيه اقول على طور الحکمة لانه لو كان الجزء حقا فلیکن قائمة کل ضلع منها جزء ان فالوتر لا یكون ثلثة بالحماری ولا اثنین بالعروسی بل بینهما فبطل الجزء فثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتبائنین لا يتصلان بل يتماسان كما قال ابن سینا فافهم ان هذا السانح عزیز۔

ترجمہ مع توضیح

ماہیت مطلقہ یعنی جس میں عوارض سے اقتران اور تجرد کا کوئی لحاظ نہ ہو، لا بشرطی کے مرتبہ میں ہو وہ خارج میں موجود ہے اگر ماہیت مطلقہ موجود فی الخارج نہ ہو تو پانی کے ہر قطرے کی حقیقت کا الگ الگ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ تماثل جواہر اور ان کا ایک حقیقت میں متحد ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ ماہیت مطلقہ کے وجود ہی کی تقدیر پر ہو سکتا ہے۔ اور اس میں وہ ہے جو ہے یعنی اثبات تماثل جواہر کی دلیل میں اعتراض ہے تماثل بین الجواہر واتحاد فی الحقیقت کے اثبات میں فلسفہ و حکمت کے طریقہ پر میں کہتا ہوں کہ اگر جزء لا تجزئ حق ہو اور موجود فی الخارج ہو کہ اس سے جسم کی ترکیب ہو سکے تو چاہئے کہ ایک زاویہ قائمہ ہو کہ جس کی ہر ضلع دو جزء کی ہو تو وتر یعنی وہ خط جو دونوں ضلعوں کے مابین واصل ہے شکل حماری کی وجہ سے تین جزء کا نہیں ہوگا۔ اور وہ وتر شکل عروسی کی وجہ سے دو جزء کا بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ تین اور دو کے درمیان ہوگا۔ یعنی دو جزء سے زائد ہوگا اور تین جزء سے کم ہوگا۔ لہذا جزء لا تجزئ باطل ہو گیا کہ دو اور تین کے بیچ میں کوئی عدد نہیں۔ جب جزء باطل ہو گیا تو اتصال ثابت ہو گیا تو اجزاء متصلہ میں حقیقت نوعیہ کے اعتبار سے اتحاد لازم آیا۔ اس لئے کہ دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے بلکہ صرف وہ متماس ہوتے ہیں۔ اور دونوں کے درمیان سطح بالفعل فاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ ابوعلی بن سینا نے کہا لہذا اس کو سمجھو بلاشبہ یہ تقریر دلیل عمدہ اور نادر ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله الماهية المطلقة الخ۔ ماہیت شئی حقیقت شئی، شئی من حیث ہو ہو کو کہتے ہیں اور ماہیت کا اطلاق کبھی امر معقول پر ہوتا ہے۔ اور ماہیت کے تین اعتبارات ہوتے ہیں۔ ماہیت کبھی عوارض کے اقتران کے ساتھ ملحوظ ہوتی ہے۔ اور کبھی عوارض سے تجرد کے ساتھ ملحوظ ہوتی ہے اور کبھی عوارض کے ساتھ اقتران و تجرد کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا اب اگر عوارض سے اقتران کے ساتھ ملحوظ ہو تو اسے ماہیت بشرط شئی کہتے ہیں اور ماہیت مخلوطہ بھی کہتے ہیں اور اگر تجرد کے ساتھ ملحوظ ہو تو اسے ماہیت بشرط لاشئی کہتے ہیں اور ماہیت مجردہ بھی کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے ساتھ اقتران و تجرد کا کوئی لحاظ نہ ہو تو اسے ماہیت بلا شرط شئی کہتے ہیں اور اسے ماہیت مطلقہ بھی کہتے ہیں۔ اور ماہیت مخلوطہ و ماہیت بشرط شئی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق ماہیت مخلوطہ خارج میں موجود ہے۔ اور ماہیت مجردہ و ماہیت بشرط لاشئی کے سلسلہ میں بھی کوئی اختلاف نہیں بلکہ وہ بالاتفاق خارج میں موجود نہیں۔ اس کے عدم وجود فی الخارج پر اتفاق عقلاء ہے اور ماہیت مطلقہ کے بارے میں عقلاء کا اختلاف ہے آیا وہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ محققین اسے موجود فی الخارج مانتے ہیں۔ انھیں موجود فی الخارج ماننے و کہنے والوں میں صاحب کتاب حضرت علام بھی داخل ہیں اسی لئے فرمایا۔ الماهية المطلقة موجودة الخ۔ یعنی ماہیت مطلقہ خارج میں موجود ہے۔ کیونکہ اگر ماہیت مطلقہ خارج میں موجود نہ ہو تو خارج میں صرف تشخصات محض ہوں گے جو آپس میں ایک دوسرے کے متباہن ہوں گے اور کوئی امر مشترک خارج میں موجود نہ ہوگا۔ اور ایسی صورت میں مثلاً پانی کے ہر قطرے کی ایک مستقل حقیقت ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے کیونکہ اپنے مقام یعنی فلسفہ و حکمت میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو اہر میں تماثل و اتحاد فی الحقیقت ہے۔ اور وہ کسی ایک امر میں ضرور مشترک ہیں وہ امر مشترک صورت جسمیہ ممتدہ متصلہ ہے تماثل بین الجواہر کے ثبوت کیلئے کسی امر مشترک کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ماہیت مطلقہ و حقیقت مشترکہ خارج میں موجود ہے۔ ورنہ تماثل بین الجواہر کا بطلان لازم آئے گا اور بطلان باطل تو حقیقت مشترکہ و ماہیت مطلقہ کا وجود فی الخارج ثابت۔

لہذا هو المدعی۔ اور حضرت علام نے اپنے قول فیہ مافیہ سے دلیل مذکور کے ضعف کی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ دلیل مذکور پر اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ منکرین اور نافیین کے نزدیک تماثل کا معنی اوصاف لازمہ منترعہ سے

کسی ایک وصف اخص میں اشتراک مراد ہونہ کہ اتحاد فی الحقیقت مراد ہو تو تماثل سے مراد اگر وصف اخص میں اشتراک منکرین کے نزدیک ہے۔ تو تماثل جو اہر کا قول بالکل درست ہے لیکن تماثل کا یہ معنی ہر ایک کی حقیقت جداگانہ ہونے کے منافی نہیں جیسے سارے ممکنات و موجودات صفت امکان و وجود میں مشترک ہیں لیکن حقائق مختلف ہیں اور اگر تماثل جو اہر سے مراد تمام جو اہر کا متفق الحقیقت و متحد الماہیت ہونا مراد ہے تو ایسی صورت میں ممکن ہے کہ تماثل جو اہر کا قول ماہیت مطلقہ کے وجود کے قول پر متفرع ہو کہ اگر ماہیت مطلقہ خارج میں نہیں پائی جائے گی۔ تو تماثل جو اہر کا تحقق نہ ہوگا۔ تو تماثل جو اہر کا اثبات ماہیت مطلقہ کا اثبات ہے اور ماہیت مطلقہ کا اثبات تماثل جو اہر کا اثبات ہے جو دور ہے اور دور باطل ہے لہذا تماثل جو اہر کے اثبات سے ماہیت مطلقہ کا اثبات نہ ہو سکے گا۔

قوله اقول على طور الحكمة لانه الخ۔ یعنی تماثل جو اہر و اتحاد فی الحقیقت کے اثبات کیلئے (کہ تماثل جو اہر کے ثبوت پر ماہیت مطلقہ کا ثبوت و وجود فی الخارج موقوف ہے) میں فلسفیانہ طریقہ پر کہتا ہوں کہ عدم تماثل جس جزء لا تجزئ کے ثبوت و وجود پر موقوف ہے وہ جزء لا تجزئ اگر حق ہو اور موجود فی الخارج ہو اور اس سے جسم کی ترکیب ہے تو چاہئے کہ اس سے ایک ایسا زاویہ قائمہ فرض کیا جائے کہ جس کی ہر ضلع دو جزء کی ہو تو وتر سامنے والا خط دو ضلعین کے مابین واصل ہے وہ تین جزء کا نہیں ہوگا شکل ہماری کی وجہ سے کیونکہ شکل ہماری جو اقلیدس کے مقالہ اولیٰ کی بیسیوس شکل ہے اس سے ثابت ہو چکا ہے کہ کسی بھی مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں اور دونوں ضلعوں کی مقدار یہاں تین جزء ہے۔ اس لئے کہ ایک جزء دونوں ضلعوں کے درمیان مشترک ہے۔ تو اب اگر وتر بھی تین جزء کا ہو تو لازم آئے گا کہ وتر دونوں ضلعوں سے چھوٹا نہ ہو۔ اور یہ شکل ہماری سے ثابت شدہ کے خلاف ہے لہذا ضروری ہے کہ وتر تین جزء سے کم ہو اور وتر دو جزء کا بھی نہ ہوگا اس لئے کہ شکل عروسی جو اقلیدس کی سینتالیسیوس (۴۷) شکل ہے۔ اس سے ثابت ہو چکا ہے کہ مثلث قائمہ الزاویہ کے وتر کا مربع دونوں ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے۔ اور یہاں صورت مذکورہ مفروضہ میں دونوں ضلعوں کا مربع آٹھ ہے۔ اور دو کا مربع چار ہے۔ اور جب وتر دو جزء کا ہوگا تو اس کا مربع دونوں ضلعوں کے مربع سے کم ہوگا کہ دونوں ضلعوں کا مربع آٹھ ہے تو ضروری ہے کہ وتر دو جزء سے زائد ہو تو وتر تین جزء کا ہماری کی وجہ سے نہیں ہو سکتا اور دو جزء کا عروسی کی وجہ سے نہیں ہو سکتا بلکہ تین جزء سے کم ہوگا۔ اور دو جزء سے زیادہ ہوگا۔ اور دو اور تین کے درمیان کوئی عدد صحیح نہیں۔ لہذا جزء باطل ہو گیا اور جب جزء باطل ہو تو جو ہر مسئلہ

فائدہ

جزء لا تجزئ۔ وہ جو ہر ذی وضع ہے جو کسی طرح تجزی اور انقسام کا قائل نہ ہو۔ نہ قطعاً نہ کسرانہ وہ مانہ فرما اور انھیں اجزاء لا تجزئ سے جنہیں ایٹم کہا جاتا ہے ہمارے مشکمل کے نزدیک اجسام کی ترکیب ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک

ایک شلت کے جس میں ب، ا، ج، زادیہ کا کر ہے، ق، و، ج، ب، کا مربع تھا، ا، ج، کے مربع اور، ا، ب، کے مربع کے برابر ہو گا یعنی اس مثال مخصوص میں یہاں اپنے لیے جن کا، ب، ۱۲، ا، ج، ۱۲، اور، ا، ج، ۱۲، ا، ج، ۱۲ کے مربع

جسم کی ترکیب پر مبنی اور نہ ہے۔ اور ان کے نزدیک جہلاستغری باطل ہے۔ اور ان کا مقصود اپنا جہلاستغری ہے کہ جسم کی ترکیب پر مبنی صورت سے ثابت کریں اور پھر اس سے عالم کی قدامت ثابت کریں۔ خواہ سببوں کو قریب کہتے ہیں۔ اور یونانی صورت میں ان کے یہاں تلازم ہے۔ کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاسکتے ہیں۔ اور یونانی صورت کے مجموعہ کو جسم کہتے ہیں لہذا جسم قدیم ہے اور ان کے نزدیک خلا محال ہے۔ لہذا اسرارہ مقرر ہے اور ان کے نزدیک ذات وصفت ہادی تھائی کے سوا کوئی شئی قدیم نہیں ہر شئی اور کائنات کا ذرہ ذرہ ذات دونوں پر ہے۔ تخریج میں اللہ پہلی اور جو ہے ارشاد پانی ہے۔ بدیع المسننات والارض۔ یعنی مٹی کوئی سرے آسمان وزمین کو اس فرود چھوئے والا ہے۔ اور حدیث شریف میں ارشاد ہے۔ کان اللہ ولم یکن معہ شیء۔ نہ تھائی تھا اور کچھ بھی نہیں تھا لہذا جہلاستغری باطل ہے۔

المعرف ما منع الوالج من الخروج والخروج من الولوج فيجب الطرد والعكس وجب الايرادات على التعريف دعوى ويكفي في جوابها المنع وهو حقيقي ان كان بالذاتيات ورسو ان كان باللازم ولفظي بلفظ اظهر مرادف وقد اجيز بالاعم والذاتی ما فهمه في فهم الذات وقيل ما لا يعمل وينقض بالامكان اذ لا يمكن بالغير ولورد تعريف للمعية بنفسها واجزاها تحصيل الحاصل والعلو مرض خالصة فلا يتحصل بها الحقيقة والجواب ان التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً لافاريت وقينت وهذا المجموع هو الحد الموصول الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اجمالاً وهو المحدود فهناك تحصيل امر لم يكن حاصلًا فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

معرف وہ شئی ہے جو معرف میں داخل ہوا اس کو نکلے سے روکے اور جو معرف سے خارج ہوا اس کو داخل ہونے سے منع کرے۔ لہذا معرف کیلئے مع تلازم یعنی فی الثبوت اور مع تلازم فی الابطال واجب ضروری ہے۔ یعنی معرف کا جامع دماغ ہونا ضروری ہے۔ اور وہ تمام اعتراضات جو تعریف پر وارد کئے جاتے ہیں وہ سب دعویٰ ہیں کہ خود وہ دعویٰ پر مشتمل ہیں (لہذا اس اعتراض وارد کرنے والے کیلئے دلیل کا قائل کرنا ضروری ہے) اور ان اعتراضات کے جواب کیلئے مع یعنی لانسلم کہنا کافی ہے اور تعریف اگر ذاتیات کے ذریعہ ہو تو وہ تعریف حقیقی ہے اور اگر تلازم و خارج من الذات کے ذریعہ ہو تو وہ تعریف دکی کہلاتی ہے۔ اور اگر کسی ایسے لفظ اشہر و اظہر سے تعریف ہو جو معرف کا

مسمیٰ ہے تو وہ تعریف حقیقی ہے اور تعریف حقیقی کو اجماع کے ذریعہ جائز کیا گیا ہے۔ اور ذائقہ وہ شئی ہے کہ جس کا جسم اور ذائقہ ذات کے فہم و ادراک میں داخل ہو پھر بعض لوگوں نے ذائقہ کی تعریف میں کہا کہ ذائقہ وہ ہے کہ جس کا ثبوت ذات کیلئے کسی علت کا معلول نہ ہو یعنی کسی علت کے واسطے نہ ہو۔ اور ذائقہ کی اس تعریف میں یہ امکان خاص کے ذریعہ عقل و اعراض وارد کیا گیا ہے۔ کیونکہ کوئی امکان مامکان یا غیر ممکن یا ممکن ممکن کیلئے ذائقہ نہیں ہے کہ اس کا ثبوت ممکن کیلئے بواسطہ علت نہیں اور کتاب بقدر حقائق کے مہل کیلئے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شئی کی تعریف نفس مایست شئی سے یا اجزاء مایست سے تحصیل حاصل ہے (جو محال ہے) اور شئی کی تعریف اعراض سے جو خارج من المایست ہیں اور اعراض سے حقیقت مایست کا علم بالحد حاصل نہیں ہو سکتا اور جواب یہ ہے کہ معرف کے اجزاء تحصیل کے ساتھ جن تصورات کا تحقق ہے جب انھیں ترتیب دی گئی اور ایک دوسرے سے متبہ کیا گیا تو یہ مجموعہ مرکب واحد ہے جو موصول ہے اس صورت و حدائی کی جانب جو حد تاہم کے صیغہ اجزاء سے انتہا متحقق ہے۔ اور وہ محدود ہے تو یہاں امر غیر حاصل حاصل کرتا ہے (اس لئے کہ مکمل مفصل کا سنا نہ ہوتا ہے) تو تم تذکرہ۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ المعروف ما منع الوالج الخ یعنی معرف بالکسر اصولیوں کے نزدیک وہ ہے کہ جو معرف بالفتح کے افراد میں داخل ہوا ہے نکلے نہ دے، نکلے سے روکے۔ اور جو معرف کے افراد سے خارج ہوا ہے داخل نہ ہونے دے، داخل ہونے سے روکے لہذا معرف بالکسر کیلئے جامع دماغ ہونا واجب ضروری ہے اصولیوں کے یہاں جامع دماغ تعریف و معرف کو حد کہتے ہیں۔ اور بعض اصولیوں کے نزدیک حد اسے کہتے ہیں جو شئی کو غیر سے تیز دے اور جو شئی کو ممتاز کر دے اور معرف بالکسر تعریف ہم معنی ہے اور متحققوں کے یہاں معرف و تعریف کی کبھی اس طرح تعریف کی جاتی ہے مایحمل علی الشیء لا فائدة تصوره یعنی جو کبھی شئی یعنی معرف بالفتح پر اس لئے معمول ہوتا کہ اس کے تصور و علم کا ناکندہ اور شئی کی نفس تعریف پر جتنے بھی ایراد و اعتراض وارد کئے جاتے ہیں خواہ وہ ایراد و اعتراض از جسم مع یا نفس و معارضہ ہو وہ ایرادات و اعتراضات چھٹک خود دعویٰ ضمیمہ پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے وہ ایرادات و دعویٰ ہیں کہ مشتمل بر دعویٰ ہوتے ہیں لہذا مورد کیلئے دلیل کا قائل کرنا ضروری ہے یعنی جس طرح نفس تعریف میں کوئی دعویٰ نہیں ہوا کرتا بلکہ معرف و شئی کی صرف تصویر کشی ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے اس پر کوئی بھی ایراد متعلق و معارضہ سے

و اور نہیں کیا جاسکتا اس حیث سے کہ یہ تعریف دعاویٰ ضمیمہ کو حصص ہے۔ اور دعویٰ پر مشتمل ہے مثلاً یہ حد ہے یہ کہ ہے یہ تعریف جامع و مانع ہے اس اعتبار سے تعریف پر بھی منوع ملحق منع و نقض و معارضہ وارد کئے جاسکتے ہیں اسی طرح تعریف پر ایراد و اعتراض میں دعاویٰ ضمیمہ ہوتے ہیں۔ اور دعویٰ نظری کیلئے دلیل پیش کرنا ضروری ہوتا ہے تو مورد کیلئے دعاویٰ ضمیمہ پر دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے۔ ورنہ تعریف پر ان ایرادات و اعتراضات کے جواب کیلئے صرف منع کافی ہے۔ مثلاً جب مورد نے تعریف کی جامعیت پر منع پیش کیا تو گویا اس نے مختلف کا دعویٰ کیا کہ غداں فرد و شیئ سوا بالحق کے افراد سے شکل جاری ہے تو مجیب کیلئے اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ ”لا نسلم الخلف“

قولہ وهو حقیقی ان کلان الخ۔ یہاں سے حضرت علامہ قدس سرہ تعریف کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ تعریف حقیقی اور تعریف رمی، اب اگر شیئی کی تعریف اس کے ذاتیات یعنی اجزاء کے ذریعہ کی جائے تو وہ اصولوں کے نزدیک تعریف حقیقی ہے۔ اور وہی منقولوں کے نزدیک حد ہے اور اگر شیئی کی تعریف شیئی کے لوازم و عوارض کے ذریعہ کی جائے تو وہ تعریف رمی ہے۔ جیسے انسان کی تعریف انسان کے ذاتیات حیوان ناطق سے کی جائے تو وہ اصولوں کے نزدیک تعریف حقیقی ہے۔ اور منقولوں کے یہاں اسے حد نام کہتے ہیں۔ اور جب انسان کی تعریف انسان کے عریضات مثلاً خاک و کاتب کے ذریعہ کی جائے تو دونوں کے یہاں اسے تعریف رمی کہتے ہیں۔ منقولوں کے نزدیک تعریف حقیقی کا مقابل تعریف لفظی سے ہوتا ہے۔ خواہ تعریف ذاتیات کے ذریعہ کی جائے یا عریضات کے ذریعہ کی جائے وہ سب کو تعریف حقیقی ہی کہتے ہیں۔ ان کے یہاں تعریف کی چاروں قسمیں حد نام، حد ناقص، رسم نام، رسم ناقص سب تعریف حقیقی میں داخل ہیں۔ اور اصولوں کے نزدیک حقیقی کا مقابل تعریف رمی ہے۔ اور اگر شیئی کی تعریف کسی ایسے لفظ اشہر و اظہر سے کی جائے و معارف بالحق کا مرادف وہم معنی ہے تو اسے تعریف لفظی کہتے ہیں۔ جیسے الفاضل اسد و السعدانہ نیت۔ کہ لفظ اسد لفظ غنفر اور لفظ نیت لفظ سعدانہ سے اظہر و اشہر ہے اور جیسے الفاضل الخمر۔ کہ لفظ خمر لفظ معطر سے اظہر ہے۔ اور دونوں ہم معنی ایک دوسرے کے مرادف ہیں دونوں کے معنی شراب کے ہیں۔

قولہ وقد اجیز بالاعم۔ یعنی تعریف لفظی لفظ عام سے بھی جائز ہے جیسے السعدانہ نیت۔ میں کہ لفظ نیت لفظ سعدانہ سے اعم ہے۔ کہ سعدانہ مخصوص گھاس کو کہتے ہیں اور نیت مطلق گھاس کو کہتے ہیں۔ بلکہ حد میں مناظر نے تو تعریف حقیقی کو بھی ذاتی اعم سے جائز کیا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے ان کے یہاں یہ تعریف حد ناقص کے اقسام میں داخل ہے۔ اور عرض عام سے بھی ان کے یہاں تعریف جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی سے کی جائے ان کے یہاں عرض عام سے یہ تعریف رسم ناقص ہے۔ بلکہ انھوں نے عرض ناقص سے بھی تعریف جائز رکھا ہے جیسے حیوان کی تعریف ماشک سے کی جائے یا حیوان کی تعریف ناطق سے کی جائے۔ کیونکہ ناطق حیوان سے عرض ناقص ہے۔ کہ حیوان کی حقیقت سے ناطق خارج ہے کما هو ظاہر علی المتأمل۔ اور متاخرین مناظر کے نزدیک تعریف حقیقی عرض عام وغیرہ سے جائز نہیں کیونکہ ان کے یہاں تعریف کا مقصود یا تو معارف بالحق کی کثرت و حقیقت پر مطلق ہونا ہے یا معرف کو معارف کی جمیع اعداد سے تیز و امتیاز دینا ہے۔ اور عرض عام سے ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی شیئی کا بھی قاعدہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے ان کے یہاں تعریف بالعرض العام جائز نہیں ہاں اگر چند اعراض عامل کر کسی شیئی کا خاصہ بن جائیں تو اب ان کے یہاں بھی یہ تعریف جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القاد سے اور خفاش (چکاڑ) کی تعریف طائر و لود سے کی جائے تو یہ تعریف متاخرین کے نزدیک بھی معتبر ہے اور پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ مناظر کے نزدیک تعریف لفظی تعریف حقیقی کا مقابل ہے۔ اور تعریف حقیقی کا اطلاق ایسی شیئی کی تعریف پر ہوتا ہے۔ جس شیئی کا نفس الامر میں وجود و تحقق معلوم ہو اور اگر نفس الامر میں شیئی کا تحقق و وجود معلوم نہ ہو تو شیئی کی وہ تعریف تعریف رمی کہلاتی ہے۔ اور کتاب توضیح میں، یکہ تعریف یا تو حقیقی ہے جیسے ماہیات حقیقیہ انسان گھوڑے وغیرہ کی تعریف یا تعریف رمی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ کلام اسم وغیرہ کی تعریف ہوتی ہے یہ تعریف تعریف رمی ہے۔

قولہ والذاتی ما فہمہ فی فہم الذات۔ یعنی ذاتی اسے کہتے ہیں کہ جس کا فہم و ادراک اور اس کا سمجھنا ذات کے فہم و ادراک میں داخل ہو کہ جب ذات سمجھ لی جائے تو ذاتی بھی سمجھ لیا جائے۔ اور کبھی ذاتی کی تفسیر اس طرح کی جاتی ہے کہ شیئی کا ذاتی اسے کہتے ہیں۔ جو مرتبہ ذات سے متفرع ہو اور کبھی ذاتی کی تفسیر اس طرح کی جاتی ہے۔ کہ ذاتی وہ ہے جو ذات شیئی میں داخل ہو۔ اور علامہ ابن حاجب صاحب مختصر نے ذاتی کی تعریف اس طرح کیا ہے جسے حضرت علامہ قدس سرہ نے قبیل مالا یعطل۔ سے بیان کیا ہے کہ ذاتی وہ ہے کہ جس کا ثبوت ذات کیلئے معلل نہ ہو۔ یعنی اس کا ثبوت ذات کیلئے کسی علت کے واسطہ و ذریعہ سے نہ ہو اور ذاتی کی یہ تعریف امکان خاص سے متقوض ہو جا رہی ہے۔ کیونکہ

امکان کا ثبوت ممکن کیلئے کسی علت کے واسطے سے نہیں۔ کیونکہ کوئی امکان، امکان یا غیر ممکن اور کوئی ممکن، ممکن یا غیر ممکن ہوتا تو ممکن کیلئے امکان غیر متعلق ہے۔ تو ذاتی کی یہ تعریف مذکور امکان خاص پر صادق آ رہی ہے۔ حالانکہ امکان ممکن کیلئے ذاتی نہیں بلکہ امکان ممکن کیلئے بلا شیعہ غرضی ہے۔ تو ذاتی کی تعریف مذکور غیر کے داخل ہونے سے مانع نہیں۔ اس لئے یہ تعریف درست نہیں کیونکہ اصولوں کے نزدیک تعریف کا جامع مانع ہونا شرط ہے۔

قوله واورد تعریف الماهیة بنفسها واجزاها الخ۔ یعنی تعریف کے ذریعہ اکتساب کو باطل کرنے کیلئے ایراد و اعراض کیا گیا ہے۔ مورد حضرت امام فخر الدین رازی ہیں اور وہ لوگ بھی مورد ہو سکتے ہیں۔ جن کے نزدیک سارے تصورات بدیہی ہیں۔ امام رازی علیہ الرحمہ کے نزدیک سارے تصورات بدیہی ہیں۔ اور اعراض کی تقریر اس طرح ہے کہ تعریف مابیت یا تو نفس مابیت سے ہوگی یا اجزاء مابیت سے ہوگی یا عوارض مابیت کے ذریعہ ہوگی اب اگر نفس مابیت یا اجزاء مابیت کے ذریعہ تعریف کی جائے گی تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو باطل و محال ہے۔ پہلی صورت یعنی تعریف مابیت نفس مابیت و بین مابیت کے ذریعہ تو بالکل ظاہر و بدیہی ہے۔ کہ تحصیل حاصل ہے دوسری صورت میں بھی تحصیل حاصل ہے کیونکہ سارے اجزاء مابیت وہ نفس مابیت ہی ہیں۔ لہذا اس صورت میں بھی تحصیل حاصل لازم آئے گا۔ اور تیسری صورت یعنی مابیت کی تعریف عوارض کے ذریعہ کی جائے یہ شق بھی باطل ہے۔ کیونکہ عوارض مابیت سے خارج ہوتے ہیں۔ لہذا عوارض کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت و مابیت نہیں حاصل ہو سکتی اور جب تعریفات کے سارے اقسام اور ساری شقیں باطل ہو گئیں تو تعریفات کے ذریعہ کسب و اکتساب بھی باطل ہو گیا۔ اس ایراد و اشکال کا جواب شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تعریف مابیت اجزاء مابیت کے ذریعہ تحصیل حاصل ہے کیونکہ وہ تصورات جو اجزاء سے تشکیل حاصل ہیں اس طور پر کہ ہر ایک جز علیحدہ و حضور ہو۔ جب ان اجزاء کو ترکیب دی گئی اور ان اجزاء کو متحد کیا گیا اس طور پر کہ بعض کو بعض کے ساتھ محکم کیا گیا اور ان سے ایک مجموع حاصل ہوا تو یہ مجموع مفصل وہ حد ہے جو موصول و مودی ہے اس صورت و حدانہ کی جانب جو صورت و حدانہ سارے اجزاء سے اجمالا متعلق ہے۔ اس طور پر کہ سارے اجزاء حضور اور غوطہ لگاؤ و حدانی کے ساتھ ہوں اور یہ صورت و حدانہ مجملہ محدود ہے لہذا یہاں

تعریف میں ایسے امر مجمل کا حاصل کرنا ہے۔ جو مجمل پہلے حاصل نہیں تھا کیونکہ پہلے امر مفصل حاصل تھا لہذا امر غیر حاصل کا حاصل کرنا ہے کیونکہ مجمل مفصل کے مفارقت ہوتا ہے نہ کہ حاصل کی تحصیل ہے تو جولا زم آیا وہ محال و باطل نہیں اور جو محال و باطل ہے وہ لازم نہیں آیا حاصل جواب یہ ہے کہ صورت و حدانہ مفصلہ موصول و معزف بانکسر ہے اور صورت و حدانہ مجملہ محدود و معزف بالفتح ہے اور ظاہر ہے کہ تفصیل، اجمال کے مفارقت ہے لہذا تحصیل حاصل نہیں بلکہ امر غیر حاصل کی تحصیل ہے جو تعریف سے مقصود ہے۔ اور حضرت علام کے قول و هو المحدث و هو مفرج کا مرجع صورت و حدانہ مجملہ ہے۔ اور ضمیر کا ذکر لانا یا تو خبر یعنی الجھد کے ذکر ہونے کی وجہ سے ہے۔ یا مرجع ضمیر مجمل سے مؤول ہے۔ اور مجمل ذکر ہے کما لا یخفی حضرت علام کے قول فتقدیر میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ جواب مذکور اسی صورت میں تام ہوگا جو مشہور ہے کہ تعریف و تقدیر میں مفصل کے سبب مجمل حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے مذہب پر جس کے یہاں یہ ہے کہ تفصیل کے بعد کسی شئی کا حصول نہیں ہوتا۔ یہ جواب تام نہیں بلکہ اتمام جز خواہ میں ہے۔ و جو تعالیٰ اعلم۔

ثم الدلیل ما یمكن التوصل بصحیح النظر فیہ الی مطلوب خبری کالعالم وقد یخص بالقطعی ویسمی الظنی امارۃ والانتاج مبنی علی التثلیث اذ لا بد من واسطۃ فوجبت المقدمات ومن ههنا قال المنطقی هو قولان یکون عنه قول آخر وهو یتناول الاستقراء والتعمیل وقد یقال یتسلزم لذاته قولاً آخر فیختص بالقیاس وله خمس صور قریبۃ الاولی ان یعلم حکم لکل افراد شیء ثم یعلم ثبوته للآخر کلا او بعضاً فیلزم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة فلا بد من ایجاب الصغری و کلیة الکبری و مافی التحریر الا فی مساواة طرفی الکبری فلیس بشیء لانه لیس لذاته واورد آلیس ب وکل ما لیس ب ج والجواب ان السلب من حیث هو هو رفع محض وعقد الوضع فی الکبری لا یخلو عن ملاحظة ثبوت فان لا حظته فی الصغری فلا سلب بل ایجاب سلب والا فلا اندراج۔

ترجمہ مع توضیح

پھر دلیل ہماری اصطلاح میں یہ ہے کہ جس میں نظر گنج کے ذریعہ کسی مطلوب خبری تک (پہنچا جائے) پہنچنا ممکن ہو جیسے عالم اثبات صانع کیلئے دلیل ہے۔ اور کبھی دلیل کو قطعی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ اور قطعی کا نام امارت رکھا جاتا ہے اور دلیل کا نتیجہ دینا تین امور پر موقوف ہے وہ موضوع مطلوب اور محمول مطلوب اور موضوع و محمول کے درمیان واسطہ ہے اسلئے کہ موضوع مطلوب کے محمول کے ثبوت کیلئے واسطہ ضروری ہے۔ لہذا دلیل کیلئے دو مقدمے واجب ضروری ہوتے ایک مقدمہ معترضی ہے دوسرا مقدمہ کبریٰ ہے۔ اور اس وجہ سے کہ دلیل کا نتیجہ ہونا دو مقدموں پر موقوف ہے منتفی نے کہا کہ دلیل وہ ایسے رد قول کا نام ہے جس سے کوئی دوسرا قول ثابت ہو اور وہ دلیل منطقی استقراء اور تشبیل کو شامل ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ دلیل وہ ایسے رد قول ہیں جو نفس ذات کے اعتبار سے (بلا واسطہ) قول آخر (مطلوب) کو مستلزم ہوں پس دلیل کی یہ تعریف قیاس کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اور قیاس کی پانچ ایسی صورتیں ہیں جو نتیجہ دینے کے اعتبار سے عقل کے نزدیک قریب ہیں۔ ان صورتوں سے پہلی صورت یہ ہے کہ کسی شئی یعنی اوسط کے کل افراد کیلئے حکم ایمانی یا سلبی معلوم کر لیا جائے پھر اس شئی یعنی اوسط کا ثبوت کسی دوسرے یعنی اصغر کے کل افراد یا بعض افراد کیلئے جان لیا جائے تو اس حکم ایمانی یا سلبی کا دوسرے کیلئے یعنی اصغر کیلئے حکم یا بعضاً ضرور ثبوت لازم آئے گا لہذا قیاس کی اس پہلی صورت کیلئے معترضی کا موجد ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے اور وہ جو ابن ہمام کی کتاب تحریر الاصول میں ہے کہ قیاس کی پہلی صورت میں کبریٰ کے طرفین موضوع و محمول کے مساوی ہونے کی صورت میں ایجاب معترضی کی شرط ضروری نہیں اس کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس صورت میں قیاس کا نتیجہ ہونا لازماً نہیں بلکہ وہ ایک مقدمہ دوسرے کی وجہ سے نتیجہ ہے اور اس ایجاب معترضی کی شرط پر اعتراض کیا گیا ہے کہ الیس ب و کل ما لیس ب ج فأ ج قیاس کی یہ صورت ادنیٰ ہے اور نتیجہ ہے حالانکہ معترضی اس میں موجد نہیں ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سلب بحیثیت سلب دفع محض کو کہتے ہیں۔ اور کبریٰ کے مفہود میں جو دفع ہے وہ دفع محض نہیں بلکہ اس کے ساتھ ثبوت کا بھی لحاظ ہے تو اگر ہم اس ثبوت کا معترضی میں بھی لحاظ کر لیں تو معترضی سالبہ نہ ہے بلکہ موجد سالبہ محمول ہو جائے گا۔ اور اگر معترضی میں ثبوت کا لحاظ نہ کر لیں تو اوسط کے تحت امتر مندرج ہی نہ ہوگا۔ تو نتیجہ بھی نہ ہوگا۔

تخصیصات و تنبیحات

قولہ ثم الدلیل ما یمكن التوصل الیہ۔ حضرت علامہ قدس سرہ جب موصول الیہ تصویر یعنی معرف کے بیان سے فارغ ہو گئے تو موصول الیہ تصدیق یعنی دلیل کے بیان کو شروع فرمایا۔ اور فرمایا۔ ثم الدلیل الیہ یعنی اصولوں کی رائے اور ان کی اصطلاح میں دلیل اس شئی کو کہتے ہیں جس میں نظر و فکر گنج کے ذریعہ کسی مطلوب خبری تک وصول ہو سکے یعنی کسی مطلوب خبری کا علم ہو جائے جو پہلے معلوم نہ تھا۔ یہی مطلوب خبری نتیجہ و تصدیق مجہول ہے۔ مثلاً عالم ہے کہ عالم میں اور اس کے احوال میں نظر و فکر گنج کے بعد یہ مطلوب خبری کہ عالم حادث ہے۔ معلوم ہو جاتا ہے بایں طور کہ عالم متغیر ہے۔ اور ہر متغیر حادث ہے لہذا عالم حادث ہے۔ انہ متغیر، وکل متغیر حادث، فالعالم حادث۔ یعنی عالم اور اس کے احوال میں نظر و فکر گنج کے بعد یہ مطلوب خبری کہ عالم کا کوئی صانع موجود نہ (عدم سے وجود میں لانے والا) ہے حاصل ہو جاتا ہے بایں طور کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کیلئے ایک محدث و صانع ہے لہذا عالم کا ایک محدث و صانع ہے۔ فالعالم حادث وکل حادث فله صانع ومحدث، فالعالم له صانع ومحدث تو عالم الحادث والعالم له صانع ومحدث پر جو مطلوب خبری ہے کہ جملہ خبریہ ہے دلیل اصولی ہے۔ بخلاف دلیل منطقی کے کہ مناطقہ کے نزدیک حدوث عالم و ثبوت وجود صانع کیلئے العالم متغیر وکل متغیر حادث اور العالم حادث وکل حادث فله صانع ومحدث کا مجموعہ دلیل ہے۔ اور دلیل کی تعریف میں جس مطلوب خبری کا ذکر ہے وہ مطلوب خبری اعم ہے کہ قطعی یا ظنی ہو اس لئے دلیل خواہ قطعی ہو یا ظنی اس تقدیر پر دونوں کو دلیل ہی کہیں گے اور کبھی دلیل کو قطعی سے مخفی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح دلیل کی تعریف کی جاتی ہے۔ الدلیل ما یمكن التوصل الیہ المطلوب بالقطع یعنی دلیل وہ شئی ہے جس میں نظر و فکر گنج کے ذریعہ مطلوب خبری تک قطع و یقین کے ساتھ وصول ممکن ہو تو اب صرف دلیل قطعی کو ہی دلیل کہیں گے اور دلیل ظنی کو امارت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس کو دلیل نہیں کہا جاتا اور اس کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔ الامارۃ ما یمكن التوصل بصحیح النظر فیہ الی الظن بمطلوب خبری یعنی امارت وہ ہے جس میں نظر و فکر گنج کے ذریعہ کسی مطلوب خبری کے ظن تک وصول ممکن ہو۔ جیسے وجود نار خان کیلئے امارت ہے۔

قوله والانتاج مدنی علی التقلید الخ یعنی دلیل کا نتیجہ یا اور اس کا موصل الی مطلوب ہونا تین چیزوں پر
موقوف ہے۔ ان میں سے ایک موضوع مطلوب ہے۔ اور دوسرا محمول مطلوب ہے۔ اور تیسرا واسطہ ہے۔ کیونکہ
مطلوب کے موضوع کیلئے محمول کے ثبوت و اثبات کیلئے واسطہ ضروری ہے۔ مثلاً العلم حادث ایک مطلوب بنی
ہے اور اس مطلوب بنی کا موضوع العلم ہے اور محمول حادث ہے اس مطلوب کے حاصل ہونے کیلئے موضوع
محمول کے درمیان ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ لہذا تین چیزیں ہو گئیں موضوع، محمول، واسطہ اور واسطہ کو موضوع
محمول کے ساتھ ملانے سے دو حصے (دقیقے) بنتے ہیں۔ جیسے العلم متغیر وکل متغیر حادث نتیجہ مطلوب
العلم حادث ہے عالم موضوع مطلوب ہے اور حادث محمول مطلوب ہے اور ضمیر واسطہ ہے تو واسطہ کو موضوع محمول
کے ساتھ ملانے اور ضم کرنے سے دو حصے یعنی دو دقیقے حاصل ہوتے ہیں لہذا انتاج دلیل کیلئے اور اس کے موصل الی
المطلوب ہونے کیلئے دو حصے (دقیقے) کا واجب ضروری ہیں۔ اسی وجہ سے دلیل کا نتیجہ ہونا اور موصل الی مطلوب
ہونا دو حصوں (دقیقوں) پر موقوف ہے عقل نے دلیل کی تعریف اس طرح کیا ہے۔ الدلیل قولان یکون عنہ
قول آخر یعنی دلیل یا یہ قول (قضا) کہتے ہیں جس سے کوئی دوسرا قول (قضا) ثابت ہو اور اس قول آخر کو نتیجہ
المطلوب کہا جاتا ہے۔ اور دلیل کی یہ تعریف مذکورہ تعریف عقلی استواء و قیاس وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اور
استواء اس دلیل کو کہتے ہیں جس سے کسی گلی کے اکثر جزئیات کا حکم اس گلی کے کل افراد کیلئے ثابت کیا جائے
جیسے الانسان یحرق فکذا الاسفل عند المضغ وكذلك الفرس والبقر والجاموس والغنم
وسائر الطیور سے کل حیوان یحرق فکذا الاسفل عند المضغ ثابت کیا جائے اور قیاس اس دلیل کو
کہتے ہیں جس سے کسی جزئی کا حکم دوسرے کسی جزئی کیلئے طے ضرر کو جاموں کی وجہ سے ثابت کیا جائے جیسے الخمر
حرام لانه مسکر وھنیئاً یضاً مسکر سے لہذا یہ حرام ثابت کیا جائے اور قیاس اس دلیل کو کہتے ہیں جو
ایسے قضایا سے مرکب ہو جن کا دوسرا قول کو عظم ہو جیسے العلم متغیر وکل متغیر حادث ان دو قضیوں کا
مجموعہ مرکب العلم حادث لہذا عظم ہے اور دلیل کی تعریف بھی اس طرح کی جاتی ہے کہ الدلیل قولان
یستلزم لذلک قول آخر یعنی دلیل یا یہ قول (قضا) کہتے ہیں جو خالفہ (یعنی لیس ذات کے اعتبار سے)

کسی دوسرے قول (قضا) کو عظم ہو اب اس صورت میں دلیل کی یہ تعریف مذکور صرف قیاس پر صادق آئے گی اور
قیاس ہی کے ساتھ قطعاً مخصوص ہوگی۔ اور استواء و قیاس کو شامل نہ ہوگی۔ اور ان کی یہ تعریف صادق نہ آئے گی کیونکہ
استواء و قیاس لہذا نتیجہ نہیں ہو گئیں بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے مقدمہ کے واسطہ ذریعہ سے بنتے ہوئے ہیں۔

قوله وله خمس صور قریبۃ الاولی ان یعلم الخ یعنی نتیجہ ہونے کے ساتھ اسے قیاس کی پانچ صورتیں ملتی
ہیں جو مختلف قریب ہیں وہ پانچ صورتیں یہ ہیں۔ شکل اول شکل دہنی شکل ثانی قیاس آخرانی معنی سے ہیں اور یہ
صورتیں قیاس استثنائی سے حاصل و منقطع ہیں اور صوریہ و دلیلیہ قریب بہت ہیں۔ جیسے قیاس میں خبراتی سے شکل اول
اور قیاس شرعی آخرانی کی تمام صورتیں۔ یہ سب صورتیں غیر قریب ہیں اکثر مسائل صوریہ دہنی میں ان کی حاجت نہیں ہوتی۔
فائدہ۔ قیاس سے جس قضیہ کی تحدیق حاصل ہوتی ہے اس کو نتیجہ اور مطلوب کہتے ہیں اور جو قضیہ قیاس میں ہوتا ہے
مقدمہ کہتے ہیں اور مطلوب بھی قضیہ خفیہ ہوتا ہے اور بھی قضیہ شریعی ہوتا ہے۔ مطلوب کے موضوع کو مقدمہ کہتے
ہیں اور مطلوب کے محمول کو ثانی و آخر کہتے ہیں اور مقدمہ کو دونوں سے جس کا قطع ہوتا ہے وہ مقدمہ کہتے ہیں۔ مثلاً
دیکر قیاس میں خبریہ خبریہ مقدمہ ہوتا ہے وہ مقدمہ کہتے ہیں۔ جیسے العلم متغیر وکل متغیر حادث ایک قیاس ہے
اس میں العلم خبریہ حادث ثابت ہے اور خبریہ مقدمہ ہے وکل متغیر حادث ہذا الجسم انسان کل
حیوانا وکلما کلان حیوانا کلان مشایا ایک قیاس ہے اس میں علم الجسم انسان مشایا مقدمہ ہے وکل
مشایا اکبر ہے اور کلان حیوان مقدمہ ہے اور جسم مقدمہ میں مقدمہ یعنی مقدمہ کہتے ہیں۔ جو خبریہ مقدمہ
میں اکبر ہوا اس کو کہتے ہیں۔ لہذا یہی مثال میں العلم متغیر متغیر ہے وکل متغیر حادث ثابت ہے۔
دوسری مثال میں کلما کلان ہذا الجسم انسان کلان حیوانا متغیر ہے وکلما کلان حیوانا کلان مشایا
کہتے ہیں۔ اور وہ واسطہ کو مقدمہ اکبر کے پاس رکھتے وہ اس سے جو صحت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہتے ہیں۔ اب
اگر وہ واسطہ متغیر و کہتے ہیں دونوں میں محمول یا ثانی ہے تو اس کو شکل ثانی کہتے ہیں۔ اور اگر دونوں میں موضوع یا مقدمہ
ہے تو اس کو شکل ثالث کہتے ہیں۔ اور اگر متغیر میں محمول یا ثانی ہے اور کہتے ہیں میں موضوع یا مقدمہ ہے تو اسے شکل اول
کہتے ہیں۔ اور اگر متغیر میں موضوع یا مقدمہ ہے اور کہتے ہیں میں محمول یا ثانی ہے تو اسے شکل دوم کہتے ہیں۔ اور اگر متغیر میں
نتیجہ بھی ظاہر ہے اس لئے نتیجہ برآمد ہونے کیلئے کچھ شرائط مقرر کئے گئے ہیں۔ کہ جس قیاس میں شرائط پائے

جائیں گے تو اس قیاس کا نتیجہ قطعاً صحیح نکلے گا۔ اور جس میں شرائط نہیں پائے جائیں گے اس کے نتیجہ کی صحت پر جزم و یقین نہیں کیا جاسکتا اور شکل اول کی شرائط انتاج ایجاب مغربی و کلیت کبریٰ ہیں۔ اور شکل ثانی کے شرائط انتاج کلیت کبریٰ و اختلاف احدى المقدمتين فی الکلیف (ایجاب و سلب) ہیں اور شکل ثالث کے شرائط انتاج ایجاب مغربی و کلیت احدى المقدمتين ہیں۔ اور شکل رابع کے شرائط انتاج کلیت مغربی و ایجاب المقدمتين یا اختلاف المقدمتين فی الکلیف و کلیت ایجاب مغربی مع سلب الکبریٰ و جزئیت مغربی مع کلیت کبریٰ ہیں۔ اور قیاس کی صورتیں قریب سے پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی حکم ایجابی یا سلبی کسی شئی یعنی اوسط کے کل افراد کیلئے معلوم ہو پھر اسی شئی یعنی اوسط کا ثبوت کسی اور دوسری شئی یعنی اصغر کیلئے کل یا بعضاً معلوم ہو تو قطعی طور پر اس حکم ایجابی یا سلبی کا ثبوت اس دوسری شئی یعنی اصغر کیلئے کل یا بعضاً لازم ہوگا۔ جیسے کل انسان حیوان و کل حیوان حساس فکل انسان حساس۔ یہ حکم ایجابی کلی کی مثال ہے اور جیسے کل انسان حیوان و لا شیء من الحيوان بحجر فلا شیء من الانسان بحجر۔ یہ حکم سلبی کلی کی مثال ہے۔ اور جیسے بعض الحيوان انسان و کل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق۔ یہ حکم ایجابی جزئی کی مثال ہے اور جیسے بعض الحيوان انسان و لا شیء من الانسان بنهلق فبعض الحيوان ليس بنهلق۔ یہ حکم سلبی جزئی کی مثال ہے لہذا معلوم ہوا کہ قیاس کی پہلی صورت کیلئے مغربی کا موجب ہونا خواہ وہ موجب کلی ہو یا موجب جزئی ہو اور کبریٰ کا کلیہ ہونا خواہ وہ موجب ہو یا سلبہ ہو ضروری ہے۔ اور یہ ایجاب مغربی و کلیت کبریٰ قیاس کی پہلی صورت کے شرائط سے ہے۔ جیسا کہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور امام ابن ہمام کی کتاب تحریر الاصول میں ہے کہ کبریٰ کے طرفین (موضوع و محمول) کے مساوی ہونے کی صورت میں قیاس کی صورت اولیٰ کیلئے ایجاب مغربی کی شرط ضروری نہیں بلکہ ان کے نزدیک شکل اول میں دو باتوں میں سے ایک لازم ہے۔ ایجاب مغربی مع کلیت کبریٰ ہو یا سلبہ الصغریٰ مع ایجاب الکلی من طرفی الکبریٰ ہو اس کی مثال یہ ہے بعض الحمار ليس بناطق و کل ناطق انسان فبعض الحمار ليس بانسان یہ قیاس و نتیجہ دونوں صحیح ہیں حالانکہ مغربی موجب نہیں تو وہ جس پر اہل منطق نے اکتفاء کیا ہے یعنی ایجاب مغربی و کلیت کبریٰ شکل اول کیلئے نہ تو کافی ہے اور نہ ہی لائق اعتماد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو صاحب تحریر نے تحریر الاصول میں کہا ہے ان کا یہ قول خود صحیح و لائق اعتماد نہیں ہے کیونکہ جو اصول نے قیاس کی صورت پیش کیا ہے۔ وہ منجہ مذکورہ کو لہذا مستلزم نہیں

ہے اور گفتگو و کلام اس قیاس میں ہے جو مطلوب و منجہ کو لہذا مستلزم ہو اور ان کی پیش کردہ مثال مطلوب و منجہ مذکورہ کو لہذا مستلزم نہیں بلکہ وہ نتیجہ مذکورہ مطلوب کو ایک مقدمہ لاحقہ کے واسطے سے مستلزم ہے وہ مقدمہ لاحقہ حکم المتساویین واحد ہے۔ یعنی دو مساوی چیزوں میں جو ایک کا حکم ہے وہی حکم دوسرے مساوی کا بھی ہے۔ تو قیاس مذکورہ کا انتاج مقدمہ لاحقہ کے واسطے سے ہے۔ لہذا نہ بلا واسطہ نہیں اور شکل اول کیلئے ایجاب مغربی کی شرط ہونے پر ایک اعتراض پیش کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس جو مغربی سالبہ اور کبریٰ سالبہ الموضوع سے مرکب ہووے منجہ ہے حالانکہ ایجاب مغربی منطقی و مفقود ہے مثلاً ایس ب و کل ما ليس ب ج فاج اور واضح مثال یہ ہے الثلثة ليس بزوجة و کل ما ليس بزوجة فرد فالثلثة فرد قیاس کی یہ صورت منجہ ہے حالانکہ مغربی اس میں موجب نہیں ہے لہذا شکل اول کیلئے ایجاب مغربی کی شرط لازم و ضروری نہیں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کہتے ہیں۔ اور وہ رفع جو کبریٰ کے عقد وضع میں ہے وہ رفع محض نہیں بلکہ ایس ثبوت و وجود بھی ملحوظ ہے کیونکہ کل ما ليس ب ج کا یہ معنی ہے کہ کل ما صدق علیہ ج ایس ب یعنی ہر وہ شئی جس پر ج صادق آتا ہے وہ ب نہیں ہے۔ تو جب کبریٰ کے عقد وضع میں جو رفع ہے وہ رفع محض نہیں بلکہ اس میں رفع کے ساتھ ثبوت و وجود بھی ملحوظ و معتبر ہے تو اب اگر ثبوت و وجود کا لحاظ و اعتبار مغربی میں بھی کیا جائے تو مغربی سالبہ نہ رہا بلکہ وہ موجب سالبہ المحمول ہو گیا اور اگر اس ثبوت و وجود کا لحاظ و اعتبار مغربی میں نہ کیا جائے تو اوسط کے تحت اصغر مندرج ہی نہ ہوگا۔ اور جب اوسط کے تحت اصغر مندرج نہ ہوگا تو قیاس مذکور منجہ بھی نہ ہوگا۔ لہذا شکل اول کیلئے ایجاب مغربی کی شرط لازم و ضروری ہے۔ فافہم و تفکر۔

والثانية ان يعلم حکم لكل افراد شیء و مقابله للآخر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك بتأمل و ما فی المختصر ان لا انتاج الا بالاول فادعاء لان اللزوم لا لمقدمة اجنبية يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول لا ینافیہ والثالثة ان يعلم ثبوت امرین لثالث واحدہما کلی فیعلم التقائهما فیہ او ثبوت امر لہ مع عدم ثبوت الآخر لہ كذلك فیعلم عدم التقائهما فیہ فلا يكون اللازم الا جزئياً موجباً او سالباً۔

ترجمہ مع توضیح

اور قیاس کی صورتیں قریب سے پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی حکم ایجابی یا سلبی کسی شئی یعنی اکبر کے کل افراد کا حکم

بھیوان کبریٰ ہے۔ اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا سلب حجر کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے اور کبریٰ میں جو حکم سلبی ہے صفری میں حکم ایجابی کا مقابل ہے اب ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب لاشیء من الانسان بحجر کا علم قطعاً ہو جائے گا یعنی حجریت صفری کے کل افراد سے سلب ہے۔ اور مثلاً لاشیء من الحجر بھییوان یہ صفری ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا سلب اور اس کی نفی کو جو حکم سلبی ہے صفری یعنی حجر کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے اور کل انسان حیوان۔ کبریٰ ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوانیت کا ثبوت جو حکم ایجابی ہے صفری میں حکم سلبی کا مقابل ہے اکبریٰ انسان کے کل افراد کیلئے معلوم ہے ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب لاشیء من الحجر بانسان کا علم یقیناً ہو جائے گا یعنی انسانیت صفری حیوانیت کا ثبوت جو حکم سلبی ہے ان دونوں مثلاًوں سے سلبہ کلیہ کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اور جیسے بعض حیوان ناطق و لاشیء من الحمار بناطق صفری میں اوسط یعنی ناطق کا ثبوت صفری حیوان کے بعض افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے۔ اور کبریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا سلب جو صفری کے حکم ثبوتی کا مقابل ہے۔ اکبریٰ یعنی حمار کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے۔ ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب بعض حیوان لیس بحمار کا علم قطعاً ہو جائے گا یعنی حماریت صفری حیوان کے بعض افراد سے سلب ہے۔ اور جیسے بعض حیوان لیس بناطق و کل انسان ناطق صفری میں اوسط یعنی ناطق کا سلب صفری حیوان کے بعض افراد سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اور کبریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا ثبوت جو صفری کے حکم سلبی کا مقابل ہے۔ اکبریٰ انسان کے کل افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب بعض حیوان لیس بانسان کا علم یقیناً ہو جائے گا۔ یعنی انسانیت صفری حیوان کے بعض افراد سے سلب ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شکل ثانی کے استنتاج کی دو شرطیں ہیں اختلاف المقدمات فی الکلیف اور کلیت کبریٰ یعنی صفری و کبریٰ ایجاب و سلب میں مختلف ہوں گے اور کبریٰ ہمیشہ کلیہ ہوگا خواہ موجبہ کلیہ ہو یا سلبہ کلیہ۔ اور اس شکل کی ضرب متبذل چار ہیں۔ ضرب اول اور ضرب ثانی سلبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور ضرب ثالث و ضرب رابع سلبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور اس شکل ثانی کا نتیجہ ہمیشہ سلبہ ہوتا ہے خواہ سلبہ کلیہ ہو یا سلبہ جزئیہ نتیجہ سلبہ ہی ہوگا۔ کہ نتیجہ اول و آخر مقدمہ کے تابع ہوتا ہے۔ شکل ثانی سے سلبہ کلیہ یا سلبہ جزئیہ کے نتائج کا برآمد ہونا مگر و تامل سے معلوم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بدسیات غیر اولیہ خفیہ کی

تحتیقات و تنبیحات

قوله والثانیة ان يعلم حکم الخ۔ یعنی قیاس کی جو پانچ صورتیں متبذل ہیں اس میں سے دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے اکبریٰ کے تمام افراد کا حکم (خواہ وہ حکم ایجابی ہو یا حکم سلبی ہو) معلوم کر لیا جائے اور حکم ایجابی یا سلبی کا جو مقابل حکم ہو وہ صفری کیلئے نکالا یا بعضاً معلوم کر لیا جائے تو ان دونوں قضیوں سے اکبریٰ کا سلب صفری سے نکالا یا بعضاً یقیناً معلوم ہو جائے گا۔ مثلاً کل انسان حیوان یہ صفری ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا ثبوت انسان کے کل افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ حیوانیت کا ثبوت جو حکم ایجابی ہے صفری کے کل افراد کیلئے ہے اور لاشیء من الحجر

بھیوان کبریٰ ہے۔ اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا سلب حجر کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے اور کبریٰ میں جو حکم سلبی ہے صفری میں حکم ایجابی کا مقابل ہے اب ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب لاشیء من الانسان بحجر کا علم قطعاً ہو جائے گا یعنی حجریت صفری کے کل افراد سے سلب ہے۔ اور مثلاً لاشیء من الحجر بھییوان یہ صفری ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا سلب اور اس کی نفی کو جو حکم سلبی ہے صفری یعنی حجر کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے اور کل انسان حیوان۔ کبریٰ ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوانیت کا ثبوت جو حکم ایجابی ہے صفری میں حکم سلبی کا مقابل ہے اکبریٰ انسان کے کل افراد کیلئے معلوم ہے ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب لاشیء من الحجر بانسان کا علم یقیناً ہو جائے گا یعنی انسانیت صفری حیوانیت کا ثبوت جو حکم سلبی ہے ان دونوں مثلاًوں سے سلبہ کلیہ کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اور جیسے بعض حیوان ناطق و لاشیء من الحمار بناطق صفری میں اوسط یعنی ناطق کا ثبوت صفری حیوان کے بعض افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے۔ اور کبریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا سلب جو صفری کے حکم ثبوتی کا مقابل ہے۔ اکبریٰ یعنی حمار کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے۔ ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب بعض حیوان لیس بحمار کا علم قطعاً ہو جائے گا یعنی حماریت صفری حیوان کے بعض افراد سے سلب ہے۔ اور جیسے بعض حیوان لیس بناطق و کل انسان ناطق صفری میں اوسط یعنی ناطق کا سلب صفری حیوان کے بعض افراد سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اور کبریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا ثبوت جو صفری کے حکم سلبی کا مقابل ہے۔ اکبریٰ انسان کے کل افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے ان دونوں قضیوں سے نتیجہ مطلوب بعض حیوان لیس بانسان کا علم یقیناً ہو جائے گا۔ یعنی انسانیت صفری حیوان کے بعض افراد سے سلب ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شکل ثانی کے استنتاج کی دو شرطیں ہیں اختلاف المقدمات فی الکلیف اور کلیت کبریٰ یعنی صفری و کبریٰ ایجاب و سلب میں مختلف ہوں گے اور کبریٰ ہمیشہ کلیہ ہوگا خواہ موجبہ کلیہ ہو یا سلبہ کلیہ۔ اور اس شکل کی ضرب متبذل چار ہیں۔ ضرب اول اور ضرب ثانی سلبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور ضرب ثالث و ضرب رابع سلبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور اس شکل ثانی کا نتیجہ ہمیشہ سلبہ ہوتا ہے خواہ سلبہ کلیہ ہو یا سلبہ جزئیہ نتیجہ سلبہ ہی ہوگا۔ کہ نتیجہ اول و آخر مقدمہ کے تابع ہوتا ہے۔ شکل ثانی سے سلبہ کلیہ یا سلبہ جزئیہ کے نتائج کا برآمد ہونا مگر و تامل سے معلوم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بدسیات غیر اولیہ خفیہ کی

شان ہو کرتی ہے۔ کہ تال و گھر سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ یہی حال شکل ثانی کا بھی ہے۔ کہ اس کا بھی انتاج بدیہی نفسی ہوتا ہے کہ گھر تال سے خفا و زائل ہو جاتا ہے اور نتائج مطلوبہ برآمد ہو جاتے ہیں مثلاً شکل ثانی کی ضرب اول جو صفری موجب یکہ و کبریٰ سالبہ یکہ سے مرکب ہوتی ہے۔ اور نتیجہ سالبہ یکہ کا دیتی ہے جیسے کل انسان حیوان ولا شئی من الحجر بحیوان سے لا شئی۔ من الانسان بحجر کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس انتاج پر دلیل عکس کبریٰ ہے جب کبریٰ کا عکس لایا جائے گا تو لا شئی۔ من الحيوان بحجر ہو جائے گا اب اس عکس کو صفری کے ساتھ منضم کرنے سے شکل اول بن جائے گی اور وہی نتیجہ مطلوبہ برآمد ہو جائے گا جیسے کل انسان حیوان ولا شئی۔ من الحيوان بحجر فلا شئی۔ من الانسان بحجر۔

قوله وما في المختصر ان لا انتاج الف۔ یعنی وہ جو مختصر ابن حاجب میں ہے کہ نتیجہ دینا صرف شکل اول کی شان ہے کیونکہ باقی اشکال جو یہاں مذکور ہیں یعنی قیاس کی صورت ثانیہ اور ثالثہ ان اشکال کا نتیجہ دینا ان کو شکل اول کی جانب پھرنے سے برآمد ہوتا ہے۔ اور انتاج صحیح کیلئے شکل اول کی جانب پھیرنا پڑتا ہے۔ مثلاً شکل ثانی کی ضرب اول عکس کبریٰ کے ذریعہ شکل اول ہو جاتی ہے اور نتیجہ مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ اور شکل ثالث عکس صفری کے ذریعہ عکس کبریٰ اور اس کو صفری اور صفری کو کبریٰ بنادینے سے شکل اول بن جاتی ہے۔ پھر نتیجہ کا صحیح عکس برآمد ہوتا ہے اور نتیجہ کے عکس کا صحیح ہونا نتیجہ کی صحت کی دلیل ہے اس لئے انتاج شکل اول ہی کی شان و صفت ہے یہ اعداء محض ہے۔ اس پر کوئی دلیل نہیں اور باقی اشکال کا شکل اول کی جانب پھیرنا تو یہاں باقی اشکال کے عدم انتاج پر مطلقاً دلالت نہیں کرتا بلکہ باقی اشکال کے عدم انتاج بلا تامل پر دلالت کرتا ہے لہذا شکل اول کے علاوہ باقی اشکال بھی تامل کے ساتھ نتیجہ ہیں اور شکل اول کی طرف پھیر دیے اور شکل اول بنادینے سے باقی اشکال بھی بلا تامل نتیجہ ہو جاتی ہیں لہذا انتاج شکل اول کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ باقی اشکال بھی نتیجہ ہیں۔ اس لئے کہ رد قول و قہایا (صفری و کبریٰ) کو بغیر کسی مقدمہ لاحقیہ خارجہ کے نتیجہ کا لازم ہونا لزوم متحدہ کے ساتھ ممکن و جائز ہے خواہ وہ لزوم شکل اول ہو یا باقی دیگر اشکال ہوں۔ صرف شکل اول کے ساتھ لزوم نتیجہ مخصوص و تخص نہیں اور انتاج کا دوران (پھرنا، پھراننا، گھومنا، گھماننا) اشکال بقیہ میں شکل اول کے ساتھ اس طور پر کہ جب شکل اول پائی جائے گی تو انتاج (لزوم نتیجہ) پایا جائے گا اور جب شکل اول نہیں پائی جائے گی تو انتاج نہیں پایا جائیگا یہ دوران انتاج اشکال باقیہ کے انتاج کے منافی نہیں بلکہ اشکال باقیہ کے ساتھ بھی

انتاج (لزوم نتیجہ) جائز و ممکن ہے لہذا صاحب مختصر کا شکل اول کے ساتھ انتاج (لزوم نتیجہ) کو مختصر کرنا اور مختصر جاننا دعویٰ بلا دلیل ہے جو لائق اعتبار و اعتنا نہیں۔

قوله والثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث الف۔ یعنی قیاس کی صورت ثانیہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو امروں یعنی اصغر و اکبر کا ثبوت کسی امر ثالث یعنی حد اوسط کیلئے معلوم کر لیا جائے اور اصغر یا اکبر سے کسی ایک کا ثبوت حد اوسط کیلئے کلی ہو یعنی اوسط کے افراد پر حکم ہو۔ تو ان دو امروں کا اتفاق و اجتماع امر ثالث یعنی اوسط میں معلوم ہو جائے گا جیسے کل ناطق حیوان و کل ناطق انسان فی بعض الحيوان انسان۔ یاد امداد (اصغر و اکبر) سے کسی ایک کا ثبوت حد اوسط کیلئے معلوم ہو اور امر آخر کا عدم ثبوت اوسط کیلئے معلوم ہو اور ان دو امروں سے کوئی ایک ثبوت یا عدم کلی ہو تو دونوں امروں کا عدم اتفاق و اجتماع امر ثالث یعنی حد اوسط میں معلوم ہو جائے گا جیسے بعض الحيوان ناطق ولا شئی۔ من الحيوان بحجر فی بعض الناطق ليس بحجر۔ اور پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس شکل ثالث کے انتاج کی بھی دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس شکل کا صفری موجب ہوگا اور دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں مقدموں (صفری و کبریٰ) میں سے کوئی بھی ایک مقدمہ کلیہ ہوگا یعنی صفری ہمیشہ موجب ہوگا خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ۔ اور صفری و کبریٰ دونوں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے خواہ موجب کلیہ ہو یا سالبہ کلیہ ان دونوں شرطوں نے دس ضریوں کو ساتھ کر دیا لہذا اس شکل کا نتیجہ لازم ہمیشہ جزئیہ ہوگا خواہ موجب جزئیہ ہو یا سالبہ جزئیہ اور اس کی ضرب نتیجہ کل چھ ہیں تین ضربیں موجب جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں۔ اور تین ضربیں سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں۔

فائدہ۔ کیف یعنی ایجاب میں اور کم یعنی کلیت و جزئیت میں نتیجہ ادون واخس (ہلکا و گھٹیا) مقدمتین کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی اگر قیاس موجب و سالبہ سے مرکب ہو تو نتیجہ لازم سالبہ ہوگا اور اگر کلیہ و جزئیہ سے مرکب ہو تو لازم و نتیجہ جزئیہ ہوگا جیسے کہ گذشتہ مثالوں سے ظاہر ہے، اور اگر قیاس دو کلیہ سے مرکب ہو تو لازم و نتیجہ بھی کلیہ ہوگا بھی جزئیہ یہ بھی ماستق کی اسلئے سے ظاہر ہے۔

والرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا فلا لزوم ولا عكس لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فانذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم اقول اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير فوق الانفكاك وهو وقت عدم بقاء

اللزوم داخل فی الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض هف فتدبر - والخامسة ان يعلم المنفعة بينهما اما صدقاً فقط او كذباً فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتفكر.

ترجمہ مع توضیح

اور قیاس کی پانچوں قریب صورتوں سے چوتھی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ملازمہ ثابت کر دیا جائے تو اس قیاس میں وضع مقدم وضع تالی کا بیج ہوگا۔ اور اگر وضع مقدم وضع تالی کا بیج نہ ہو تو مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی نہ ہوگا۔ اور لازم کے اعم ہونے کے جواز کی وجہ سے اس کا کس نہیں یعنی وضع تالی وضع مقدم کا بیج نہیں کیونکہ کسی عام کے وجود کیلئے خاص کا وجود تحقق ضروری نہیں اور وضع مقدم کا برعکس ہے یعنی وضع تالی وضع مقدم کا بیج ہوگا لیکن وضع مقدم کا وضع تالی کیلئے بیج ہو ضروری نہیں۔ کیونکہ مقدم وتالی سے کبھی خاص ہوتا ہے اور کسی خاص کی نفی سے عام کی نفی ضروری نہیں ہوتی۔ اور امتزاج کیا گیا ہے کہ وضع تالی کا وضع مقدم کو مستلزم ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انتفاع لازم یعنی وضع تالی غیر ممکن خیال ہو اور جب وضع تالی کے استعمال کا محل واقع ہو تو جائز ہے کہ مقدم وتالی کا لزوم باقی نہ رہے کیونکہ ایک خیال دوسرے خیال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لہذا اس تقدیر پر وضع تالی سے لزوم یعنی مقدم کا وضع تالی کا انتفاع لازم نہیں آئے گا۔ اس اعتبار سے جواب میں میں کہتا ہوں کہ نفس الامر حقیقت میں سارے اوقات و تقادیر میں لازم کے لزوم سے جدا ہونے کے احتمال و انتفاع کا نام لزوم ہے۔ تو وقت انفکاک جو فرض کیا جا رہا ہے وہ عدم بقا لزوم کا وقت ہے۔ دو وقت انفکاک بھی سارے اوقات و تقادیر میں داخل ہے۔ لہذا یہ وضع تالی کے وضع مقدم کو مستلزم ہونے کا وضع مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی کے منع کی جانب راجع ہے۔ یعنی یہ کہنا کہ انتفاع لازم (تالی) سے انتفاع لزوم (مقدم) لازم نہیں آتا۔ اور میں یہ تسلیم نہیں کہ انتفاع تالی انتفاع لزوم کو مستلزم ہے۔ یہ حقیقت میں مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ حالانکہ پہلے مقدم وتالی کے درمیان لزوم و امتزاج کو تسلیم کیا جا چکا ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ اور خلاف مفروض باطل ہے کہ مفروض و مسلم کا انکار ہے تو تم اس جواب میں غور و فکر کرو اور قیاس کی صورت قریب کی پانچوں اور آخری صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان منافات کو معلوم کر لیا جائے۔ اب یا تو دونوں چیزوں کے درمیان صرف ایک ساتھ صادق آنے میں منافات ہے یا تو دونوں کے درمیان کاذب ہونے میں منافات ہے۔ یا دونوں کے درمیان صدق و کذب دونوں میں منافات ہے سو منافات کے اعتبار و لحاظ سے نتائج لازم ہوں گے تو تم نتائج سوچو۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ والرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين الخ۔ چونکہ قیاس اقترانی حملی کی شکل رابع طبع سلیم فہم مستقیم سے بعید و قلیل الطبع ہے اور ان صورت قریبہ سے نہیں کہ جن کے بیان کے حضرت علامہ درپے ہیں اس لئے انہوں نے یہاں قیاس اقترانی حملی کی شکل رابع کو ذکر نہیں فرمایا۔ اور قیاس استثنائی اتصالی اور قیاس استثنائی انفصالی یہ دونوں قیاس کی صورتیں صورت قریبہ سے ہیں اس لئے ان دونوں صورتوں کا اعتبار فرماتے ہوئے فرمایا والرابعة والخامسة یعنی قیاس کی صورت قریبہ سے قیاس استثنائی اتصالی شکل رابع ہے اور قیاس استثنائی انفصالی شکل خاص ہے۔ قیاس استثنائی اتصالی اس قیاس استثنائی کو کہتے ہیں جس کا پہلا مقدمہ شرطیہ متصل ہو جیسے کلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة نتیجہ النهار موجود ہے اور قیاس استثنائی انفصالی اس قیاس استثنائی کو کہتے ہیں جس کا پہلا مقدمہ شرطیہ منفصلہ ہو جیسے هذا العدد زوج او فرد لكنه زوج نتیجہ هذا العدد ليس بفرد ہے تو قیاس کی صورت قریبہ کی چوتھی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان یعنی مقدم وتالی کے درمیان ملازمہ کا ثبوت وجود معلوم کر لیا جائے جیسے طلوع شمس اور وجود نهار کے درمیان ملازمہ معلوم ہے کہ جب طلوع شمس ہوگا تو وجود نهار ہوگا اور ہم نے اس طرح کہا کلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود تو قیاس کی صورت میں مقدم کا وضع تحقق جیسے کہ مثال مذکور میں ہم نے کہا لكن الشمس طالعة وضع تحقق تالی کا نتیجہ دے گا جیسا کہ اسی مثال مذکور میں ہم نے کہا۔ فالنهار موجود اور اگر ایسا نہ ہو یعنی وضع تحقق مقدم وضع تحقق تالی کا بیج نہ ہو تو مقدم وتالی کے درمیان لزوم و ملازمہ ہی نہ ہوگا۔ کیونکہ لزوم کا تحقق وقوع لازم کے تحقق وقوع کو مستلزم ہوتا ہے۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ تالی مقدم کیلئے لازم ہے اور مقدم تالی کیلئے لزوم ہے لہذا مقدم وتالی کے درمیان لزوم و ملازمہ کی نفی کرنا خلاف مفروض ہوا اور خلاف مفروض باطل ہے۔ اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ لہذا دعویٰ ثابت و حق ہے کہ وضع مقدم وضع تالی کا بیج ہوگا اور اس کا کس نہیں یعنی وضع تالی وضع مقدم کا بیج نہ ہوگا کہ جب تالی کا وجود تحقق ہو تو مقدم کا بھی وجود تحقق ہوا ایسا نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لازم یعنی تالی لزوم یعنی مقدم سے اعم ہو اور اعم کے تحقق وجود سے اخص کا تحقق وجود لازم و ضروری نہیں مثلاً ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان نتیجہ فهو حيوان ہوگا۔ کیونکہ مقدم کا وجود تحقق تالی کے وجود تحقق کو مستلزم ہوتا ہے لیکن ایسا نہیں کہ تالی کا وجود تحقق مقدم کے وجود تحقق

کو سترم ہوتا ہے مثلاً ان کلن هذا انساناً کلن حیواناً لکنہ حیوان نتیجہ فہو انسان ہونا ضروری نہیں
 کیونکہ حیوان کا وجود تحقق تو بغیر انسان کے بھی ہو سکتا ہے مثلاً گدھا، بکری وغیرہما ہو اور انسان نہ ہو لہذا تالی کا
 وجود وقوع اور اس کا تحقق وثبوت مقدم کے وجود وقوع اور اس کے تحقق وثبوت کو سترم نہیں اور رفع وضع کے برعکس ہے
 یعنی رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ تو ہوگا لیکن رفع مقدم کیلئے رفع تالی کا نتیجہ ہونا ضروری و لازم نہیں کیونکہ رفع لازم سے رفع
 لازم تو لازم آتا ہے لیکن رفع و عدم لازم سے رفع و عدم لازم لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ لازم و غیر
 ہو اور لازم اہم ہو اور اخص کی نفی اور اس کے رفع و سلب سے اہم کی نفی اور اس کا رفع و سلب لازم نہیں آتا مثلاً وہی مثال
 مذکور ہے ان کلن هذا انساناً کلن حیواناً لکنہ لیس بحیوان نتیجہ فہو لیس بانسان تو ہوگا کیونکہ رفع
 و سلب تالی رفع و سلب مقدم کو سترم تو ہوتا ہے لیکن رفع و سلب مقدم رفع و سلب تالی کو سترم نہیں ہوتا مثلاً وہی مثال مذکور
 ہے ان کلن هذا انساناً کلن حیواناً لکنہ لیس بانسان نتیجہ فہو لیس بحیوان کو سترم نہیں کیونکہ
 لازم مقدم ہی لازم تالی سے اخص ہے اور اخص کے سلب سے اہم کا سلب لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ
 کوئی شئی انسان نہ ہو اور حیوان ہو جیسے گدھا بکری وغیرہما۔

قولہ لودہ منع استلزام الرفع الرفع الخ۔ یعنی حضرت علامہ قدس سرہ کے اس قول ”والرفع بالعکس“ پر
 منع و ممانعہ و رد کیا گیا ہے اور اعتراض کیا گیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ رفع تالی رفع مقدم کو سترم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ
 مانع و ممانعہ ہے کہ رفع تالی تو ہو مگر رفع مقدم نہ ہو انتفاء لازم کے محال ہونے کی وجہ سے یعنی ہو سکتا ہے کہ انتفاء لازم مثلاً
 رفع تالی تسلیم و منع ہو لہذا جب یہ کل واقع ہو یعنی جب لازم متحمل کے انتفاء کا وقوع فرض کیا جائے تو جائز ہے کہ رفع
 تالی رفع مقدم کے درمیان لازم و ملازم ہی باقی نہ رہے گو کہ یہ محال ہے کہ لازم لازم کے درمیان لازم باقی نہ رہے مگر
 ایک کمال کا دوسرے کمال کو سترم ہونا جائز و ممکن بلکہ واقع بھی ہے۔ جیسے اجتماع نقیضین و ارتقاء نقیضین کہ دونوں محال
 و متعین ہیں مگر ایک دوسرے کو سترم ہیں۔ اجتماع نقیضین ارتقاء نقیضین کو سترم ہے اور ارتقاء نقیضین اجتماع نقیضین کو
 سترم ہے۔ لہذا انتفاء لازم سے انتفاء لازم لازم نہیں آتا۔ کیونکہ لازم کے باقی نہ رہنے کی تقدیر پر لازم، لازم نہ
 رہا۔ حضرت علامہ اس ایراد و اعتراض کے دفع و جواب میں فرماتے ہیں کہ لازم نفس الامر و حقیقت میں یہاں انتفاء
 انفکاک کا نام ہے۔ یعنی تالی کے مقدم سے وجود کے سارے اوقات اور مقدم کے وقوع کے ساری تقادیر

میں جدا ہونے کے استحصال و امتناع کو لازم و ملازم کہتے ہیں۔ لہذا وقت انفکاک جو لازم کے عدم بقا کا وقت ہے۔ کیونکہ
 انفکاک اسی وقت میں ہوگا وہ وقت انفکاک بھی سارے اوقات میں داخل ہے تو انتفاء کے تحقق کی تقدیر پر لازم کے عدم
 بقا کا فرض کرنا نفس الامر میں منع لازم کا فرض کرنا ہے لہذا یہ منع کہ رفع تالی کا رفع مقدم کو سترم ہونا ہمیں تسلیم نہیں
 حقیقت میں مقدم و تالی کے درمیان لازم و ملازم کا ہی منع ہے اور مقدم و تالی کے درمیان لازم ہی کا نہ تسلیم کرتا ہے
 حالانکہ مقدم و تالی کے درمیان لازم و ملازم فرض و تسلیم کیا جا چکا ہے۔ یہ خلاف مفروض و مسلم ہے اور مفروض و مسلم کا
 خلاف باطل ہے۔ کیونکہ یہ مفروض و مسلم کا انکار کرتا ہے۔ اور حضرت علامہ کے قول فقہدہر میں شاید اشارہ ہے اس
 بات کی جانب کہ قضیہ شرطیہ لازم و ملازم کے درمیان معتبر ہے وہ وہ لازم ہے جو اس ساری تقادیر پر ہو جو مقدم کے ساتھ ممکن
 الاجتماع ہو اور ہو سکتا ہے کہ وقوع انتفاء کی تقدیر مقدم کے ساتھ مستبعد الاجتماع ہو لہذا تحقق انتفاء کی تقدیر پر لازم کے عدم
 بقا کا فرض کرنا منع لازم کا فرض کرنا نہ ہوگا۔ لہذا یہ منع منع لازم کی جانب راجع نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تقدیر میں
 وقت مقام کی جانب اشارہ ہو یا وقت جواب کی جانب اشارہ ہو۔ فافہم و تدبر

قولہ والخامسة ان يعلم المنافاة بينهما اما صدقاً الخ۔ یعنی قیاس کی صورت قریبہ کی پانچویں آخری
 صورت ہے جو قیاس شرطی استثنائی انفصالی ہے وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان منافات معلوم کر لیا جائے اب یا تو
 دونوں چیزوں کے درمیان منافات صرف صدق میں ہوگی کہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتی ہیں ہاں دونوں مرتفع ہو سکتی
 ہیں۔ یا صرف کذب میں منافات ہوگی کہ دونوں مرتفع نہیں ہو سکتیں ہاں دونوں ایک مادہ میں جمع ہو سکتی ہیں۔ یا صدق
 و کذب دونوں میں کہ نہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی مرتفع ہوگی تو ان تینوں صورتوں میں منافات کے اعتبار سے
 نتائج لازم و ضروری ہوں گے اب اگر منافات صرف صدق میں ہوگی تو اسے مانعہ الجمع کہیں گے اس کے دو نتیجے ہوتے
 ہیں اس لئے کہ اگر وضع مقدم ہے تو رفع تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر وضع تالی ہے تو رفع مقدم کا نتیجہ ہوگا۔ جیسے هذا الجسم
 اما شجر و اما حجر لکنہ شجر نتیجہ فہو لیس بحجر لکنہ حجر نتیجہ فہو لیس بشجر اس مثال میں
 شجر و حجر دونوں جمع تو نہیں ہو سکتے ہیں۔ لیکن دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں کہ جسم مخصوص جس کی جانب ہذا سے اشارہ کیا گیا
 ہے وہ قلم و چاقو وغیرہ سے ہو اور اگر منافات صرف کذب میں ہو کہ دونوں ایک وقت کا ذب نہیں ہو سکتے کہ دونوں مرتفع

مماثل و مشابہ ہے۔ تو کیسے معلوم ہوگا کہ جو نظر کے بعد حاصل ہوا ہے وہ علم ہے جہل نہیں۔ اور سنیہ کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ علم عوارض کے ذریعہ جہل سے تمیز و ممتاز ہوتا ہے کیونکہ ہدایت قاضی و حاکم ہے کہ جو نظر صحیح کے بعد حاصل ہوگا وہ علم ہی ہوگا جہل نہ ہوگا۔ مصنف غلام فرماتے ہیں کہ اس جواب میں یہ اعتراض ہے کہ یہ کس طرح معلوم ہوگا کہ وہ نظر صحیح ہے غلط نہیں کیونکہ عدم صحت کا احتمال تو نتائج و مطالب کی طرح مبادی و مقدمات میں بھی برابر، برابر قائم ہے۔ اور جس صرف علم جزئی کا افادہ کرتا ہے اور علم جزئی کا سبب نہیں ہوتا۔ بلکہ جواب میں حق و صحیح علم و جہل کے درمیان تماثل و تشابہ کا منع کر دینا ہے جیسا کہ اپنا اہلسنت و جماعت کا یہی مذہب ہے (کہ علم حقیقت کے اعتبار سے جہل کے مغاثر و مخالف ہوتا ہے) تو تم غور کرو۔

تحقیقات و تنبیحات

قوله السمنية نفو افادة النظر الخ۔ سمنیہ سین کے ضمد اور سین کے فتح کے ساتھ بتوں کے پجاریوں کا ایک فرقہ ہے جو نتائج کے قائل ہیں اور بعض لوگوں کے نزدیک سمنیہ ایک جماعت و گروہ ہے جو ہمارے ہندوستان کے شہر سومات کی جانب منسوب ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سمنیہ منکرین خداد ہریوں کو کہتے ہیں۔ اور وہ نتائج کے بھی قائل ہیں اور سومات ان کی ایک عبادت گاہ جزائر ہند میں ہے۔ اسی کی جانب نسبت کرتے ہوئے ان کو سمنیہ کہا جاتا ہے۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نظر و فکر بالکل مفید علم نہیں نہ تو نظر سے الہیات کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہندوئیات میں نظر مفید علم ہے۔ بخلاف ہندو سین کے کہ وہ صرف الہیات میں نظر کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں۔ اور جہور کے نزدیک نظر مطلقاً مفید علم ہے خواہ مسائل الہیات ہوں یا ریاضیات و ہندوئیات ہوں سب میں نظر و فکر مفید علم ہے۔ اور کئی نزاع و اختلاف امام رازی کے نزدیک ایجاب جزئی ہے یعنی نظر بھی مفید علم ہوتی ہے اور سمنیہ اپنے مذہب و دعویٰ پر کہ نظر مطلقاً مفید علم نہیں اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ علم یقینی صرف حس سے حاصل ہو سکتا ہے تو جس کا ادراک حس سے ہوگا وہی معلوم ہوگا اور جس کا ادراک حس سے نہ ہوگا اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اور وہ معدوم نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ جزم بھی جہل مرکب ہوتا ہے جو واقع اور نفس الامر کے مطابق نہیں ہوتا۔ اور جہل علم کے مماثل و مشابہ ہے۔ یعنی جہل مرکب علم یقین کے مماثل ہے کہ دونوں کی حقیقت جزم ہے اور جب جہل علم کے مماثل ہے تو کس چیز سے یہ معلوم ہوگا کہ نظر کے بعد جو حاصل ہوا وہ علم ہے اور وہ مماثل بالعلم جہل نہیں ہے تو احتمال غلط و عدم صحت تو ہر جزم میں

ہو جائیں ہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے تو اس کو مانع اخلو کہتے ہیں اس قیاس کے بھی دو نتیجے ہوتے ہیں اس لئے کہ اگر رخ مقدم ہے تو وضع تحقق تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر رخ تالی ہو تو وضع مقدم کا نتیجہ ہوگا کما نقول هذا الجسم اما لا شجر اما لا حجر لکنہ حجر نتیجہ فہو لا شجر لکنہ شجر نتیجہ فہو لا حجر اس مثال میں لا شجر ولا حجر دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن دونوں مرتفع نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر لا شجر ولا حجر دونوں مرتفع ہوں گے تو شجر و حجر دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو اجتماع یقین کی قیاس سے ہے اور اگر منافات صدق و کذب دونوں میں ہے کہ دونوں ایک وقت جمع ہو سکتے ہیں اور نہ ہی دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں تو قیاس کی اس صورت کو حقیقہ کہتے ہیں اس قیاس کے چار نتیجے ہوتے ہیں کیونکہ اگر وضع مقدم ہوگا تو رخ تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر وضع تحقق تالی ہوگا تو رخ مقدم و سلب مقدم کا نتیجہ ہوگا اور اگر رخ مقدم ہوگا تو وضع تحقق تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر رخ تالی ہوگا تو وضع تحقق مقدم کا نتیجہ ہوگا جیسے ہذا العدد اما زوج او فرد لکنہ زوج نتیجہ فہو لیس بغرد و لکنہ فرد نتیجہ فہو لیس بزواج و لکنہ لیس بزواج نتیجہ فہو فرد و لکنہ لیس بغرد نتیجہ فہو زوج۔ یہ چار نتیجے ہوئے اور مانع اخلو و مانع الجمع کے درود نتائج ہیں بلکہ اگر قیاس شرعی استثنائی انفصالی کے آٹھ نتائج ہوئے انھیں نتائج میں غور و فکر کرنے اور ان کے استخراج و استنباط کی جانب حضرت علامہ قدس سرہ اپنے قول ”فتنکر“ سے اشارہ فرما رہے ہیں۔ فافہم

ترجمہ مع توضیح

سمنیہ نے نظر کے مفید علم ہونے کا مطلقاً انکار کیا ہے (خواہ الہیات میں ہو یا ہندوئیات میں) یہ کہتے ہوئے کہ علم یقینی صرف حس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ جزم و یقین بھی نفس الامر میں جہل مرکب ہوتا ہے۔ اور جہل علم کے

قائم ہے خواہ وہ مطابق واقع نفس الامر ہو یا مطابق واقع نفس الامر نہ ہو۔ لہذا علم، جہل سے متمیز و ممتاز نہ ہوگا یہ سمدیہ کی دلیل ہے چنانچہ مذہب و دعویٰ پر کہ علم صرف حس سے ہوگا۔

قبولہ یجب بلکہ الخ۔ سمدیہ کے اس شبہ کا جواب دو طریقوں سے دیا جاتا ہے۔ ایک تو انرا ہی جواب جو شرح موافق ذوالخروج اربعہ و کشف ہم کے حاشیہ فیروسی ہے کہ یہی تقریر سمدیہ کی تو محسوسات میں جاری ہو سکتی ہے۔ کہ وہ جزم جس کے بعد حاصل ہوتا ہے وہ بھی جہل ہوتا ہے جو مطابق واقع نہیں ہوتا لہذا اس بھی مفید علم نہیں حضرت مصنف علام نے حاشیہ میں فرمایا اسی شبہ سمدیہ کا انرا ہی جواب دیتے ہوئے کہ انت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها كذا في شرح الفتاوى یعنی سمدیہ نے جو تقریر دلیل ذکر کیا ہے وہ تو محسوسات میں بھی جاری ہے کیونکہ حس غلطی کرتا رہتا ہے اور حس میں غلطی ہوتی رہتی ہے تو جزم جس کے بعد حاصل ہوا ہے وہ جہل غیر مطابق واقع ہو سکتا ہے لہذا احتمال غلط بر علم حس میں قائم ہے اس لئے کہ حس میں غلطی کا وقوع ہوتا رہتا ہے تو اس تقریر و تقدیر پر حس بھی مفید یقین نہیں حالانکہ سمدیہ حس کے مفید علم ہونے کے قائل ہیں فساد ہو جوابیکم فہو جوابنا اور دوسرا تحقیقی جواب جسے حضرت علام نے ”یجب بلکہ“ سے بیان فرمایا یعنی سمدیہ کے شبہ مذکور وہ دلیل مذکور کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ علم عوارض کے ذریعہ جہل سے متمیز و ممتاز ہوتا ہے اس لئے کہ بدایت و ضرورت قاضی و حاکم ہے کہ جو نظر صحیح کے وقت حاصل ہوگا وہ علم ہی ہوگا جہل نہیں ہو سکتا حضرت علام قدس سرہ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے جواب کا ضعف ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں یوفیہ انہ یعنی اس جواب میں یہ اعتراض ہے کہ اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ جو نظر صحیح کے وقت حاصل ہوگا وہ علم ہوگا جہل نہ ہوگا مگر یہ کس طرح معلوم ہوگا اور کیسے جانا جائے گا۔ کہ وہ نظر صحیح ہے غلط نہیں کیونکہ عدم صحت و خطا کا احتمال تو مبادی و مقدمات سے لے کر مطالب و نتائج تک بالکل برابر، برابر قائم و ثابت ہے یعنی جیسے مطالب و نتائج کذب کے ممکن ہیں اسی طرح مبادی و مقدمات بھی کذب کا احتمال رکھتے ہیں لہذا نظر صحیح، نظر غیر صحیح سے متمیز و ممتاز نہ ہو سکے گی تو نظر یقین کا انقادہ بھی نہ کر سکے گی۔ اور نظر کا صحیح ہونا بھی معلوم بھی نہ ہو سکے گا اور چونکہ حضرت علام کے اس مدد جواب پر ایک شبہ گذرتا ہے وہ شبہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نظری صحت کا علم یا مقدمات کی صحت کا علم حس کے

ذریعہ ہو جائے۔ اس لئے حضرت علام اس شبہ کا ازالہ اپنے قول والحس لا یفید الا الخ۔ سے فرما رہے ہیں کہ حس سے صرف علم جزئی حاصل ہوتا ہے یعنی علوم حسیہ علوم جزئیہ ہوتے ہیں اور علوم جزئیہ کا سبب ہوتے ہی نہیں بلکہ کاسب صرف علوم عقلیہ ہوتے ہیں۔ لہذا حس کے ذریعہ نہ تو مطالب و نتائج کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہی مبادی و مقدمات کا علم ہوگا۔ لہذا حق و صواب سمدیہ کے شبہ کے جواب میں علم، جہل کے درمیان تماثل و تشابہ کا منفع و انکار ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جہل، علم کے مماثل ہے۔ اور ایک دوسرے سے متمیز و ممتاز نہیں بلکہ علم، جہل ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور دونوں علم و جہل آپس میں ایک دوسرے کے مبادل ہیں۔ اور دونوں میں امتیاز و تمیز عوارض و لوازم و خواص کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک علم و جہل کے لوازم و خواص جدا گانہ ہیں۔ اور لوازم و خواص کی تلافی طرہات و خصوصیات کی تلافی پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا علم، جہل کے مماثل و مشابہ نہیں جیسا کہ ہم اہلسنت والجماعت کا اس باب میں یہی مذہب ہے کہ علم حقیقت کے اعتبار سے جہل کے مبادل و مخالف ہے ہاں البتہ معتزلہ علم و جہل میں تماثل کے قائل ہیں ان پر سمدیہ کا اعتراض ہو سکتا ہے ہم پر نہیں تو تم غور کرو۔ اور حضرت علام کے قول فتحدیہ میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ شاید شبہ مذکور کا مقصد و قماش بین العلم والجهل سے تشابہ اس اعتبار و حیثیت سے ہے کہ بعد نظر علم و جہل اول امر و اول وہلہ میں متمیز و ممتاز نہیں ہوتے اور ایسا نفس الامر و واقع میں ہے بھی کیونکہ جزم کبھی علم ہوتا ہے اور کبھی جہل ہوتا ہے تو اول امر و اول وہلہ میں دونوں علم و جہل متمیز و ممتاز نہیں ہوتے ہیں لہذا شبہ مذکورہ و اعتراض مذکور بھر وارد ہوگا جیسے پہلے وارد ہوا تھا تو جواب مذکورہ کیلئے کفایت نہ کرے گا۔ فافہم و تدبر۔

مسئلة قال الاشعري ان الافادة بالعادة ان لا مؤثر الا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه والمعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتح بحركة اليد والحكمة انه بطريق الاعداد فانه يعد الذهن اعدادا تاما و يفيض عليه النتيجة من عام الفيض وجوبا منه واختار الامام الرازي انه واجب عقبيه وان لم يكن واجبا منه تعالى ابتداء غير متولد منه لانه ليس لقدرة العبد تاثير وهذا شبه فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية غير معقول هذا.

ترجمہ مع توضیح

حضرت شیخ ابوالحسن اشعری نے فرمایا کہ فکر کا علم بالطلب کا اقدود کرنا اور اس کا مفید علم ہونا عادت الہی کی ہے۔
 ہے (کہ عادت الہی باندگی ہے کہ رب تعالیٰ اپنے فضل سے فکر کے بعد علم بالطلب کو پیدا فرماتا ہے) کیونکہ
 موزون حق صرف اللہ تعالیٰ ہے (اسی کا ارادہ لازمی جملہ عالم و جملہ مخلوقات میں موثر ہے) نہ تو خلق علم بعد نظر اللہ تعالیٰ کی
 جانب سے واجب ہے (جیسا کہ فلسفی قائل ہے) اور نہ ہی اللہ تعالیٰ پر خلق علم واجب ہے (جیسا کہ معتزلی قائل
 ہے) بلکہ معتزلے نے کہا کہ علم کا حصول فکر کے بعد بطریق توالید ہے جیسا کہ حرکت مقارن ہاتھ کی حرکت سے ہر عمل
 و حرکت ہوتی ہے۔ اور حکماء نے کہا کہ فکر کے بعد علم کا حصول بطریق اعداد و صلوح کے ہے اس لئے کہ فکر ذہن کو منظم
 علم پر علم کے لئے آمادہ بنا کر دیتی ہے۔ اور علم بالطلب نتیجہ کا نقصان مبادیائش (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے ذہن
 پر بطور واجب ہوتا ہے اور لامر دہی نے اختیار فرمایا کہ علم بالطلب فکر کے بعد من جانب اللہ واجب ہے و کمال فکر
 حصول علم من جانب اللہ واجب ضروری نہیں۔ اور نہ ہی حصول علم فکر سے متولد ہوتا ہے (جیسا کہ معتزلے اس کے قائل
 ہیں) کیونکہ عادت کی قدرت کو فکر میں کچھ دخل و تاثیر نہیں لہذا علم سے توالید نہیں ہو سکتی اور یہ مذہب حق و سبب
 کے ذیل مستقیم و مناسب ہے۔ کیونکہ بعض اشیاء کیلئے بعض اشیاء کے ادرام و وجوب کا انکار نہیں کیا جاسکتا یہ قرینہ
 دیکھنے کو عرض کا وجود و تحقیق بغیر وجود کے وجود تحقیق کے اور کثرت کا وجود و تحقیق بغیر اخصیص کے وجود و تحقیق کے غیر
 متحمل ہے اس کا اقدود کرنا۔

بحث فی غایات و مقاصد

تو کہ مسئلہ قائل الاشعری ان الاقداد لغی یعنی یہ مسئلہ اقداد فکر کی کیفیت کے بیان میں ہے اور یہ پہلے ذکر کیا
 جا چکا ہے کہ سمجھ کے نزدیک فکر منہ علم مقصود ہے اقداد فکر کی کیفیت کے علم میں تین مذاہب مشہور ہیں اول تو
 حضرت شیخ ابوالحسن اشعری رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے جسے حضرت علامہ سہروردی نے اپنے قول قائل الاشعری
 قائل سے بیان کیا۔ اور دوسرے مذہب معتزلے کا ہے جسے حضرت علامہ نے اپنے قول والی المعقولات اللہ سے بیان کیا ہے اور
 تیسرے مذہب حکماء کا ہے جسے حضرت علامہ نے اپنے قول والی الحکماء اللہ سے بیان کیا اور چوتھا مذہب اقداد و فکر سے
 حق حیرت لہذا فکر دین الہی بلکہ دین دلائل و دلائل و دلائل کا ہے جسے حضرت علامہ نے اپنے قول والی اختلاف الاسلام

الرازی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے اور اسی کو آپ نے بھی اختیار کیا اور ترجیح دیا ہے اور فرمایا وھذا اشبه برحمت ربنا
 شیخ ابوالحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اقداد و فکر کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ فکر کا علم بالطلب کا اقدود کرنا بطریق
 عادت اللہ ہے کہ عادت الہی جاری ہے کہ اللہ تعالیٰ فکر کے بعد طلب و تحقیق کے علم کو پیدا فرماتا ہے۔ اور علم بالطلب
 میں کوئی دخل نہیں جس طرح پانی پی لینے کے بعد اور کھانا کھانے کے بعد یہی ہوتا ہے۔ سوئی کا سبب تعالیٰ اعداء و خلق قرار
 دیتا ہے کہ پانی و کھانے کے پیچھے و کھانے کو اس میں کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وہ فی الواقع و علم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے
 اسی کا ارادہ لازمی جملہ کائنات عالم میں کارفرما ہے اور چونکہ سب خلق و علم بالاحیاء ہے۔ فاعمل لیسابین
 و یفعل ما یشاء اس کی شان ہے اس لئے عقل کا مدد اس سے غیر واجب و تحقیق کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کی
 جانب سے موجودات کے کمال و دہش و حجب نہیں کیونکہ حجب حقیقہ تعالیٰ ہے۔ ہوا تعالیٰ قائل بالاحیاء ہے اور
 اختیار حضرت امام اشعری کے نزدیک عقل جزئی کی صحت کو کہتے ہیں اور حجب میں جس عقل کی محال نہیں ہوتی لہذا
 پانی تعالیٰ قائل بالاحیاء نہیں جیسا کہ عقل مقارن ہوتی تعالیٰ قائل بالاحیاء ہے۔ چنانچہ تعالیٰ قائل بالاحیاء
 اعداء و خلق اللہ تعالیٰ پر جرح واجب ہے بلکہ عقلی بھی شئی سب تعالیٰ شہد یہ جب نہیں جیسا کہ معتزلے قائل ہوتے ہیں
 لفظ کو اور اس کے تحت کو جب جاتا ہے فاعمل لہذا اشعری اور معتزلے اقداد و فکر کے سلسلہ میں قائل ہے
 کہ فکر کا علم بالطلب کا اقدود کرنا بطریق توالید ہے جسے فقیر تحقیق و علم بالطلب بذہن میں یہ کہتا ہے و وجوب
 ہے اور توالید کا مضبوطی کے بیان یہ کہ عقل قائل ایک شئی کے وجود و تحقیق آخرت سے مستعد جب تک عقل
 جرح عقل سے باوجود مدد و ہولت و مشرت کہتے ہیں۔ اور جو مدد و ہولت سے توالید کہتے ہیں جیسے عقل کی حرکت
 باوجود عقل حرکت کے تو مستعد مدد و ہولت قائل ہوتی ہے اس لئے کہ فکر کے لئے حرکت مقارن ہوتی ہے۔ مستعد واجب
 کیا ہے لہذا حرکت مقارن کا وجود یہ توالید ہے اور حرکت یہ طریق مباشرت ہے تو جیسے حرکت یہ حرکت حقیقہ
 دونوں حرکت سے مدد و ہولت میں یہی ممکن حرکت یہ کہ مدد و ہولت طریق مباشرت ہے۔ اور حرکت مقارن کا طریق
 توالید ہے اسی طرح فکر و علم بالطلب دونوں کا فکر سے مدد و ہولت یہی ممکن۔ اول یعنی فکر کا مدد و طریق
 مباشرت ہے۔ اور دوسری یعنی علم بالطلب جو نتیجہ کا مدد و ہولت طریق توالید ہے۔ اس لئے کہ معتزلے کے نزدیک
 ہاتھ نے علم بالطلب جو نتیجہ کو فکر کے توسط سے واجب کیا ہے اور حکماء کے نزدیک مدد و ہولت فکر کے بعد عمل جیسا

بطریق اعداد و طرح و آرائی ہے۔ کیونکہ نظر ذہن کو صالح نام بتا دیتی ہے اور استعداد تام کے ساتھ مستور کر دیتی ہے کہ تہذیب علم بالمطلوب ذہن پر مبادی فاض سے قاض ہو۔ اور جب ذہن کی استعداد تہذیب و علم بالمطلوب کے قبول کرنے کیلئے تام کمال ہو جاتی ہے تو اب تہذیب و علم بالمطلوب کا ذہن پر عام الفیض (یعنی وہ ذات پاک جس کا فیض عام ہے وہ رب تعالیٰ شانہ ہے) کی جانب سے وجہ بافیضان ہوتا ہے یعنی ذہن کی استعداد تام کے بعد عام الفیض کی جانب سے تہذیب و علم بالمطلوب کا افادہ فیضان واجب ہے۔ کیونکہ وجود غیر واجب کے باطل ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ "الغنی مسلم یجب لم یوجد" کہ شئی جب تک واجب نہ ہوگی اس کا وجود تحقق نہیں ہو سکتا اس تقدیر پر نظر حصول علم کیلئے ملتفت رہے مائل مذہب حکماء یہ ہے کہ علم بالمطلوب و تہذیب کا فاض ہوتا عام الفیض کی جانب سے بعد نظر واجب ہے اور نظر اس میں بطریق اعداد و طرح ہے نہ کہ بطریق اکیاد و طرح۔

قولہ واختار الامام الرازی انہ الفح۔ یعنی حضرت امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ نے افادہ نظر سے متعلق یہ نظریہ مذہب محصل میں اختیار کیا کہ علم بالمطلوب نظر کے بعد بطریق جاری عادت الہی واجب ہے نظر کو اس میں کچھ دخل نہیں بخلاف حضرت سیدنا شافعیؒ اور امام اشعریؒ علیہ الرحمۃ کے کہ وہ وجوب کے بالکل قائل نہیں اور یونہی امام کا نظریہ حکماء کے نظریہ کے بھی خلاف ہے کہ حکماء بطریق اعداد و طرح کے قائل ہیں اگرچہ قبل نظر علم بالمطلوب و نتیجہ من جانب اندہ واجب نہیں اور نہ ہی نظر سے علم بالمطلوب متولد ہے جیسا کہ معتزلہ کا قائل ہے کیونکہ قدرت عہد کو کچھ دخل دیتے نہیں تو نہ سے کی جانب سے تولید بھی نہیں ہو سکتی اور حضرت امام رازی نے محصل میں فرمایا "حصول العلم عقیب النظر الصحیح بالمعادۃ عند الاشعری و بالتولید عند المعتزلۃ والاصح الوجوب" یعنی علم بالمطلوب کا حصول نظر کے بعد عادت الہی کی وجہ سے امام اشعری کے نزدیک ہے اور تولید کے ذریعہ معتزلہ کے نزدیک ہے۔ اور حضرت علامہ سید شریف جرجانی علیہ رحمۃ الہاری نے شرح مواقف میں فرمایا کہ "قیل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلانی وامام الحرمين حيث قالا باستقلال النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد" یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مذہب امام رازی قاضی ابوبکر باقلانی اور امام الحرمین کے مذہب سے ماخوذ ہے اس لئے کہ ان دونوں نے فرمایا ہے کہ نظر علم بالمطلوب کے وجوب کے طریقے پر بغیر تولید سے مستزم ہوتی ہے۔ اور علامہ کاظمی نے مفصل شرح محصل میں کہا کہ "ان مذهب الامام هو مذهب ابی بکر الباقلانی" یعنی مذہب امام

رازی وہ مذہب ابوبکر باقلانی ہی ہے۔ اور علامہ صفہانی نے شرح طواع میں حکماء کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد کہا وہو اختار امام الحرمين والاصح عند الامام یعنی مذہب حکماء امام الحرمین کا عقیدہ مرجع ہے اور امام رازی علیہ الرحمۃ کے نزدیک اصح (صحیح تر) ہے اور قاضی عبدالدین کا قول موافق میں اس کے خلاف ہے "حيث قائل و ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازی وهو انه واجب غير متولد منه" یعنی یہاں افادہ نظر کے بارے میں ایک دوسرا مذہب ہے جس کو امام رازی نے اختیار کیا اور ترجیح دیا اور وہ مذہب یہ ہے کہ علم بالمطلوب بعد نظر واجب ہے۔ نظر سے علم متولد نہیں۔ اور مولوی فیض الحسن نے اپنے حواشی مفاتیح البیوت فی حل مسلم الثبوت میں حضرت مصنف علامہ کے قول "لانه ليس لقدرة العبد تاثير" پر حاشیہ نگاری کرتے ہوئے کہلوهو مذهب القاضي ابی بکر الباقلانی وامام الحرمين وقال في المحصل والاصح الوجوب لا سبيل للتوليد الخ۔ یعنی مذہب امام رازی قاضی ابوبکر باقلانی وامام الحرمین کا مذہب ہے اور محصل میں امام رازی نے فرمایا کہ بعد نظر علم بالمطلوب کا وجوب ہے تولید کے طریقے پر نہیں ہے لہذا نظر کے بعد علم بالمطلوب واجب ہوگا۔ گو کہ ابتداء قبل نظر اللہ تعالیٰ کی جانب سے واجب نہ ہو اور نظر سے علم بالمطلوب متولد نہیں کیونکہ قدرت عہد کو کچھ دخل دیتے ہیں۔ لیکن یہ علم بالمطلوب کا بعد نظر واجب ہوتا تو وہ اس لئے ہے کہ جس شخص نے العالم متغیر و کل متغیر ممکن کو جاننا تو ان دونوں قضیوں کے علم کے ذہن میں حاضر ہوتے ہوئے محال ہے کہ وہ العالم ممکن کو نہ جانے اور اس امتناع و استحالہ کا علم ضروری و بدیہی ہے اور ہا تولید کا ابطال تو اس کا ابطال و بطلان اس طرح ہے کہ علم فی نفسہ ممکن ہے اور ہر ممکن مقدور الہی ہے لہذا علم بھی مقدور الہی ہے اور جب علم مقدور الہی ہے تو علم کا وجود و وقوع بغیر قدرت باری تعالیٰ کے محال و مستبعد ہے اور مصنف نے اس مذہب کو اختیار کیا اور فرمایا یہ اشد بالحق ہے۔

قولہ هذا الشبه فان لزوم الخ۔ حضرت مصنف قدس سرہ امام رازی علیہ رحمۃ الہاری کے مذہب کی تہذیب و تصویب فرماتے ہوئے بعد نظر علم بالمطلوب کے وجوب پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔ کہ بعض چیزوں کا بعض چیزوں کو مستزم ہونا اور بعض کا بعض کو واجب و لازم ہونا یہ ان ضروریات سے ہے کہ جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وجود عرض کیلئے وجود جوہر لازم و واجب ہے اور کئی شئی کے کل ہونے اور کل بننے کیلئے اس کا جزء سے اعظم ہونا واجب و لازم و ضروری ہے اس لئے کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے وجود کے علی سبیل الاستقلال اور کلیت کا وجود بغیر

مقالات ثلاثی سے دوسرا مقالہ احکام کے بیان میں ہے اور مقالہ ثانیہ میں چار باب ہیں۔ باب اول حاکم کے بیان میں، دوسرا باب حکم کے بیان میں، تیسرا باب محکوم یعنی فعل مکلف کے بیان میں ہے اور چوتھا باب مکلف کے متعلق ہے، حکم صرف اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے اس پر امت کا اجماع ہے ”فقال تعالیٰ جل شانہ ان الحكم الا لله“ اس میں کسی عاقل کا کوئی اختلاف نہیں کہ فعل کا حسن ہونا یا اس معنیٰ کہ اس میں صفت کمال ہے اور فعل کا قبیح ہونا یا اس معنیٰ کہ اس میں صفت نقصان ہے یا حسن ہونا بمعنی غرض دنیاوی کے مناسب و موافق ہونا، اور فعل کا قبیح ہونا بمعنی غرض دنیاوی کے مخالف و غیر مناسب ہونا عقلی ہے، ان دونوں معنوں کے لحاظ سے افعال کے حسن و قبح کے عقلی ہونے کی کوئی اختلاف و نزاع نہیں بلکہ حسن بمعنی اللہ تعالیٰ کی مدح و ثواب کا مستحق ہونا اور قبح بمعنی اللہ تعالیٰ کے ذم و عقاب

قوله المقالة الثانية في الاحكام الخ۔ یعنی مقالات ملکہ جو مادی کے بیان میں ہیں ان میں سے مقالہ ثانیہ مبادئی احکامیہ کے بیان میں ہے۔ اور احکام حکم کی جمع ہے حکم کیلئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ حاکم و حکم و مملوک و فیہ و مملوک علیہ، اس لئے حضرت علامہ قدس سرہ نے مقالہ ثانیہ میں چار باب قائم فرمایا اور فرمایا ”الاول فہی الحاکم“ باب اول حاکم کے بیان میں ہے اور باجماعت حکم صرف رب تعالیٰ جل شانہ کی جانب سے ہے اور حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے نہ تو عقل حاکم ہے نہ ہی کوئی دوسری مخلوق حاکم ہے۔ ارشاد باری ہے ”ان الحکم الا للہ“ یعنی حکم صرف اللہ کا ہے اس میں معتزلہ کا بھی اختلاف نہیں ان کے یہاں بھی حکم صرف اللہ تعالیٰ کیلئے ہے اور حاکم صرف

اللہ تعالیٰ ہے ہاں البتہ معتزلہ جس کو بعض ائمہ کا موقف کہتا ہے شرع مطہر اس سے متعلق دیکھو ہو یا نہ ہو
 ہو۔ اور حکم سے مراد یہ کہ شرع اور اختلاف میں ذمہ عید کا فعل سے استعمال ہے اور وہ شمار کا اعتبار ہے کہ
 بندے کے ذمہ امتیاز میں یا ترک میں جہاں ہے بجز اللہ تعالیٰ کے کسی فعل کے حکم فرمانے میں اس فعل میں مفت حسن
 کا بالاتفاق ہونا ضروری ہے لیکن نزاع و اختلاف اس بارے میں ہے کہ یہ حسن و قبح دونوں شرعی ہیں یا عقلی ہیں
 موقوف علی الشرع یا حسن و قبح کے کشف کی عقل کو ملا ہے اور حکم الہی پر توقف و اطلاع کیلئے درود شرع مطہر کی
 مقرر ہیں جس سے اور چونکہ حسن و قبح کے معانی ہیں اول حسن بمعنی مفت کمال اور قبح بمعنی مفت نقصان جسے
 اور جعل کہ علم حسن ہے اور جعل قبح ہے اول کا حسن اور ثانی کا قبح سارے عقلاء و ادراک کرتے اور جانتے ہیں میں دونوں
 کا حسن و قبح شرع مطہر پر موقوف نہیں ہے۔ ثانی حسن بمعنی غرض دنیاوی کے موافق و مناسب ہونا اور قبح بمعنی
 دنیاوی کے خلاف و غیر مناسب ہونا جیسے سلطان جابر و عالم کی موافقت اور اس کی مخالفت کہ موافقت حسن ہے
 مخالفت و منافرت قبح ہے اول کا حسن اور ثانی کا قبح سارے عقلاء و ادراک کرتے اور جانتے ہیں اس معنی کے اعتبار سے
 ان دونوں کا حسن و قبح شرع مطہر پر موقوف نہیں ہاں البتہ حسن و قبح کے یہ دونوں معانی اوقات و مقامات و اشخاص
 و افراد کے لحاظ سے بدلے رہتے ہیں۔ ثالث حسن بمعنی مدح و ثواب الہی کا آخرت میں مستحق ہونا اور قبح بمعنی
 و عتاب الہی کا آخرت میں مستحق ہونا اور حسن و قبح کے معنی اول و ثانی میں کسی عاقل کا کوئی اختلاف نہیں کہ وہ عقلی ہیں
 اور معنی ثالث میں اختلاف و نزاع ہے کہ افعال کا حسن و قبح معنی ثالث کے لحاظ سے شرعی ہے یا عقلی ہے اس لئے
 حضرت مصطفیٰ علام قدس سرہ نے قصد و ارادہ فرمایا کہ حسن و قبح کے تینوں معنوں کو بیان کریں اور کل اختلاف و نزاع
 کی تعیین کریں تو فرمایا لا نزاع لاحد النہ۔

قولہ فعند الاشاعرة شرعی النہ۔ یعنی حسن و قبح کا یہ معنی ثالث حالت اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے موقوف علی الشرع
 ہے شرع مطہر کے فعل حسن کو حسن بتانے اور حسن قرار دینے سے حسن ہوا اور فعل قبح کو قبح بتانے اور قرار دینے سے قبح
 ہوا۔ عقل کا اس میں کچھ دخل نہیں ہے لہذا وہ فعل جس کا شرع و شمار نے حکم فرمایا ہے وہ حسن ہے اور جس فعل سے شرع
 و شمار نے منع فرمایا ہے وہ قبح ہو گیا اور اگر شرع و شمار کا امر و معاملہ اس کے برعکس ہوتا یعنی جو مامور بہ ہے وہ معتزلہ

عز ہوتا اور جو حکمی عنہ ہے وہ مامور بہ ہوتا تو حسن و قبح کا امر و معاملہ بھی برعکس ہو جاتا یعنی جو حسن ہے وہ قبح ہو جاتا اور جو
 قبح ہے وہ حسن بن جاتا اور یہی مذہب اکثر اصحاب حدیث کا بھی ہے کما فی بعض الکتاب اور ہم مستحکم تریہ یہ
 حنفیہ اور صوفیائے کرام جو اہل سنت والجماعت کے علمائین و محققین سے ہیں۔ اور معتزلہ کے نزدیک افعال کا حسن
 و قبح معنی ثالث کے لحاظ سے عقلی ہے کہ شرع مطہر پر موقوف نہیں بلکہ عقل کیلئے جائز و مکمل ہے کہ وہ قطع نظر کرتے
 ہوئے شرع و شمار سے کہ فعل کے اندر جہت عمدتہ و جہت مقہرہ کا ادراک کرے اور اگر عقل جہت عمدتہ کا ادراک کرتی
 ہے تو وہ مقتضی ہے اس بات کی کہ اس فعل کا قائل آخرت میں مستحق مدح و ثواب ہوگا اور اگر جہت مقہرہ کا ادراک کرتی
 ہے تو وہ مقتضی ہے اس بات کی کہ اس فعل کا مرتکب و قائل آخرت میں ذمہ و عتاب کا مستحق ہوگا لیکن ہمارے حنفیہ کے
 نزدیک افعال کا حسن و قبح بندے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کسی حکم کو مستلزم نہیں بلکہ افعال کا حسن و قبح حکم متب کے
 استحقاق کا باعث و علت ہوتا ہے اس حکمت والے رب تعالیٰ کی جانب سے جو حکم جو روح و ضعیف کو ترجیح نہیں دیتا چنانچہ
 اوجب تک حکمت والا رب حکم نہ فرمائے اس وقت تک افعال میں کوئی حکم نہیں اور مذہب حنفیہ و مذہب معتزلہ کے
 درمیان فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک فعل کا حسن و قبح حکم کو واجب کرتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک فعل کا حسن و قبح
 صرف استحقاق حکم کا موجب و باعث و علت ہوتا ہے اور حکم بندے میں اللہ تعالیٰ کے امر و نہی پر معتزلہ کے نزدیک
 موقوف نہیں ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک حکم امر الہی و نہی الہی پر موقوف ہے لیکن یہ بخاریوں اور ان کے علاوہ دیگر حنفیہ کا
 مختار ہے اور یہ حضرات قبل بعثت حکم کے عدم تعلق میں اشعر یہی طرح ہیں اور انہیں ہم نے تحریر الاصول میں فرمایا "ہو
 المختار" یعنی یہی ابن ہمام کے نزدیک بھی مختار و پسندیدہ ہے اور شاید یہی مذہب حضرت مصطفیٰ علیہ الرحمۃ
 والرضوان کا بھی مختار و پسندیدہ ہے کما فی الکشف المہم۔

قولہ ومن ہہنا اشتد طعنا النہ۔ یعنی اسی وجہ سے کہ حسن و قبح بندے میں حکم کو مستلزم نہیں ہوتے بندوں پر تکلیف
 کے بارے میں دعوت اسلام و ایمان کے یہو ٹپے کی شرط لگایا ہے کہ جب تک ان تک شرع مطہر کی دعوت اسلام
 و ایمان نہ پہنچے اس وقت تک وہ مکلف نہیں لہذا جس بندے تک دعوت ایمان و اسلام نہیں پہنچی اور رسولان عظام علیہم
 الصلوٰۃ والسلام کے مبعوث ہونے اور ان کے تشریف لانے پر مطلع نہیں ہو سکا اس بندے پر احکام شرعیہ نہ تو واجب ہیں

ضرورت تحقیق ہوگا۔ سوئم غور کرو اور بعض حسن و قبح نظری ہیں جیسے ضرور رساں صدقات و چاکی کا حسن اور نفع بخش جھوٹ کا قبح (کران دونوں کی معرفت فکر و تامل سے حاصل ہوگی) اور بعض حسن و قبح وہ ہیں کہ جس کا ادراک و علم صرف شرع مطہر سے ہو سکتا ہے جیسے رمضان مبارک کی آخری تاریخ کے روزہ کا حسن اور پہلی شوال کے روزہ کا قبح کہ اس حسن و قبح کے ادراک تک عقل کی رسائی نہیں لیکن شرع مطہر نے ان دونوں آخر رمضان کے روزہ کے حسن و قبح کو اپنی اور اول شوال کے روزہ کے قبح و قبیح کو واضح کر دیا ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ قالوا منه ما هو ضروری الخ۔ یعنی معتزلہ نے کہا قالوا کے قائل معتزلہ ہیں اب تو اس سے مراد بعض معتزلہ ہیں یا سارے معتزلہ مراد ہیں علامہ کب کلامیہ میں ہے کہ اس سے مراد بعض معتزلہ ہیں اور علامہ ابن حاجب اور تاجی عضد الدین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے معتزلہ مراد ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح کی تین قسمیں ہیں (۱) بعض حسن و قبح وہ ہیں جو عقلاً بدیہی ہیں جیسے وہ صدق و صداقت و چاکی جو قائل کے حق میں مفید و نافع ہو اور وہ کذب و جھوٹ جو قائل کے حق میں مضر و ضرر رساں ہوں ان دونوں مذکورہ صدق و کذب کا حسن و قبح عقلاً بدیہی ہے اس میں کوئی خفا نہیں (۲) بعض حسن و قبح وہ ہیں جو عقلاً نظری ہیں اس میں غور و فکر اور تامل کی ضرورت ہے جیسے ضرور رساں صدق اس کا حسن اور نفع بخش جھوٹ و کذب اس کا قبح ان دونوں مذکورہ صدق و کذب کا حسن و قبح عقلاً نظری ہے کہ فکر و تامل سے ان کے حسن و قبح کی معرفت حاصل ہوگی (۳) بعض حسن و قبح وہ ہیں جن کا ادراک صرف شرع مطہر کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے اور عقل کے ذریعہ ان کا ادراک نہ تو بالبداہت ہو سکتا ہے اور نہ ہی بالظہر جیسے رمضان شریف کے ماہ مبارک کی آخری تاریخ کے روزہ کا حسن اور شوال المکرم کی پہلی تاریخ یوم العید کے روزہ کا قبح ان دونوں یوم مبارک کے روزوں کے حسن و قبح کی معرفت عقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں دنوں کا روزہ نفس روزہ ہونے میں مساوی ہے حالانکہ آخر رمضان کا روزہ فرض ہے اور یوم العید میں روزہ رکھنا حرام ہے اول حسن ہے اور ثانی قبیح ہے تو ان دونوں کا حسن و قبح شرع مطہر کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ شرع مطہر نے امر و نہی فرما کر دونوں روزوں کے حسن و قبح و قبیح و قبیح کو آشکارہ فرمایا اور واضح کر دیا کہ رمضان شریف کے ماہ مبارک کی آخری تاریخ کا روزہ حسن بالذات ہے لہذا اللہ نے اس کو واجب فرمایا اس کا قائل آخرت میں مستحق ثواب ہے اور اول شوال یوم العید کا روزہ قبیح بالذات ہے۔ اس

نبوت کا اعتراف کیا اور ایک جماعت نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کا اعتراف کیا ان کا خیال یہ ہے کہ انہی دونوں اہل رسالت سے غنی و بے نیاز ہے کیونکہ وہ ہم اہلی جو رسول، اللہ کی جانب سے لے کر آئیگا یا تو مخالف عقل ہوگا یا موافق عقل ہوگا اگر عقل ہوگا تو اس حکم کی کوئی حاجت و ضرورت ہی نہیں اور نہ ہی رسولوں کو بھیجے کی کوئی حاجت و ضرورت، کیونکہ اس کیلئے عقل کافی ہے لہذا ارسال رسالت و نظام علی نبیائہم بالصلوٰۃ والسلام کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں۔ نعوذ باللہ من هذه الخرافات كلها الفرق الضالة

اعلنا ان الله تعالى لنا ولكم منها.

قلوا منه ما هو ضروری كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل امر الآخرة مسعى لا يستقل العقل بادرلكه فكيف يحكم بالثواب آجلاً أقول العدل واجب عقلاً عندهم فيجب النجاة وذلك كافي لحكم العقل وان كان خصوصية المعاد الجسماني سمعياً على انه بمعنى لو تحقق لتحقق كافي فتدبر ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين.

ترجمہ مع توضیح

معتزلہ نے کہا کہ بعض حسن و قبح بدیہی و ضروری ہیں جیسے نفع بخش صدق کا حسن اور ضرر رساں جھوٹ کا قبح (کہ ان دونوں کا حسن و قبح بدیہی ہے) معتزلہ پر یہ اعتراض کیا گیا کہ امر آخرت موقوف علی الشرع ہے کہ شارع سے کن کر معلوم ہوا ہے کہ دار آخرت دار جزاء ہے عقل امر آخرت کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں تو آخرت میں ثواب کے ملنے کا عقل کیسے حکم دے سکتی ہے؟ اس اعتراض مذکور کے جواب میں دو طرح سے میں کہتا ہوں اول یہ کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر عقلاً عدل واجب ہے لہذا افعال کی جزاء دینا اللہ پر واجب ہے اور یہی وجہ مجازاۃ عقل کے حاکم ہونے کیلئے کافی و بس ہے کہ جو بندہ افعال حسن کا کسب و اکساب کرے وہ مستحق ثواب ہوگا اور جو بندہ افعال قبیح کا مرتکب ہوگا وہ مستحق عقاب و عذاب ہوگا اگرچہ خصوصاً معاد جسمانی سمعی ہے کہ موقوف علی الشرع ہے اور ثانی وجہ یہ ہے کہ علاوہ اس کے عقل کیلئے حسن و قبح کا حکم لگانے کیلئے یہی کتابیں ہے کہ اگر امر آخرت تحقیق ہوگا تو ثواب و عقاب

لے اللہ نے اس دن روزہ رکھنا حرام فرمادیا ہے کہ وہ یوم مبارک اللہ کی جانب سے ضیافت و مہمانی کا دن ہے اس نے اپنے کرم سے اپنے مومن بندوں کو اکل و شرب وغیرہ حلال فرما کر اپنا خصوصی مہمان بنایا ہے جو اس کی ایک نعمت عظیمہ ہے اس دن روزہ رکھنا اس کی نعمت کا ٹھکرانا اور اس کی ناشکری ہے جو حرام ہے اس کا فاعل آخرت میں مستحق عقاب و عذاب ہوگا۔

قوله قيل امر الآخرة سمعي النخ۔ یعنی معتزلہ و کرامیہ وغیرہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شان آخرت اور درجہ دار جزا و جزا ہوا ہوتا ہوا سمیع من الشارح ہے عقل امر آخرت کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں تو پھر کیسے حکم لگا سکتی ہے کہ معتزلہ آخرت میں کس فعل پر مستحق ثواب ہوگا اور کس فعل پر مستحق عقاب و عذاب ہوگا حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ جو معتزلہ وغیرہ نے گمان و خیال کیا کہ بعض افعال کا حسن و قبح ضروری و بدیہی ہے ان لوگوں کا یہ خیال و گمان باطل ہے کیونکہ دلیل اس کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ حسن و قبح سے مراد آخرت میں ثواب و عقاب کا مستحق ہونا ہے اور شان آخرت سمعی ہے، عقلی نہیں ہے تو حسن و قبح عقلی کیسے ہو سکتے ہیں اور عقل کے قائل فاضل مرزا جان ہیں شرح مختصر کے حاشی میں یہی اعتراض انھوں نے معتزلہ وغیرہ پر وارد کئے ہیں حضرت مصنف علام قدس سرہ اقول سے معتزلہ وغیرہ کی جانب سے فاضل مرزا جان کا جواب دے رہے ہیں کہ اقول الخ یعنی میں معتزلہ وغیرہ کی جانب سے اعتراض مذکور کے جواب میں کہہ رہا ہوں کہ عدل معتزلہ وغیرہ کے نزدیک عقلاً واجب ہے کہ عقل عدل کے وجوب کا حکم کرتی ہے لہذا افعال کی جزا و جزا بھی واجب ہے کیونکہ عدل شئی کو اپنے مقام میں رکھنے اور صاحب حق تک حق پہنچانے کو کہتے ہیں۔ تو جب ان کے یہاں عدل واجب ہے تو مجازاً یعنی افعال کی جزا و جزا بھی ہوگی اور یہی اتنا عقل کے حکم لگانے کیلئے کافی ہے کہ اس فعل کا فاعل مستحق ثواب یا عقاب ہوگا اور ثواب و عقاب کا آخرت میں مستحق ہونا یہ مطلق معاد کو چاہتا ہے خواہ معاد روحانی ہو یا جسمانی نہ کہ خاص معاد جسمانی کو چاہتا ہے لہذا مطلق معاد کا عقلی ہونا ضروری و واجب ہے اگرچہ خاص معاد جسمانی سمعی ہے اور حضرت مصنف علام اپنے قول ”علسیٰ انہ“ سے معتزلہ وغیرہ کی جانب سے فاضل مرزا جان کے اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ علاوہ ازیں حسن فعل و قبح فعل اس معنی

میں ہے کہ اگر معاد جسمانی کا وجود متحقق ہوگا تو ثواب و عقاب کے استحقاق کا بھی تحقق ہوگا اور حسن فعل و قبح فعل کا اس قضیہ شرطیہ کے معنی میں ہونا کہ اگر معاد جسمانی متحقق ہوگا تو استحقاق ثواب و عقاب متحقق ہوگا یہی اتنا عقل کے حکم کرنے کیلئے حسن و قبح کا کافی دلیل ہے اور حضرت علام قدس سرہ کے قول فقہدیر میں شاید اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ معتزلہ وغیرہ پر اعتراض جو فاضل مرزا جان کی جانب سے کیا گیا اور اس کا جواب جو علسیٰ انہ سے دیا گیا وہ جواب ضعیف و کمزور ہے اس لئے کہ اس میں توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ ”ہے کیونکہ حسن فعل و قبح فعل کا یہ معنی معتزلہ وغیرہ سے منقول نہیں ہے لہذا جواب اول ہی اصل جواب ہے۔

ثم اختلفوا فقال القدماء لذات الفعل والمتأخرون بل بصفة حقيقية توجب فيهما وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط والحسن عدم القبح وقال الجبائية ليست صفة حقيقية بل اعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم فلا يرد النسخ علينا ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فلو جب الايمان وحرم الكفر وكل ما يليق بجنابه تعالى حتى على الصبي العاقل وروى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل اقول لعل المراد بعد مضي مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة وبما حررنا من المذاهب يتفرع عليه مسألة البالغ في شاق الجبل۔

ترجمہ مع توضیح

پھر معتزلہ حسن و قبح کی عقلیت پر متفق ہوتے ہوئے آپس میں مختلف ہو گئے کہ حسن و قبح کا متقنی کون کی شئی ہے تو قدما معتزلہ نے کہا کہ متقنی نفس فعل و ذات فعل حسن و قبح ہے۔ اور متاخرین معتزلہ نے کہا کہ حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں بلکہ ہر ایک حسن و قبح کا متقنی ایک مفت ہیتیہ ہے جو فعل حسن و قبح میں موجود ہے وہی مفت ہیتیہ ہر ایک حسن و قبح کی موجب و متقنی ہے اور معتزلہ کی ایک جماعت نے کہا کہ فعل قبح میں صرف قبح کی متقنی مفت ہیتیہ ہے اور حسن و قبح کا نام ہے (کہ دونوں حسن و قبح میں تقابل عدم و ملکہ ہے) اور ابوبلی جہانی معتزلی کے اصحاب فرقہ جہانیہ نے کہا کہ فعل حسن و قبح میں حسن و قبح کی متقنی کوئی مفت ہیتیہ نہیں بلکہ یہ محض وجوہ و اعتبارات ہیں یعنی متقنی

صفات حقیقہ نہیں بلکہ صفات اعتباریہ ہیں اور حق ہم اہل سنت حنفیہ مابین یہ کے نزدیک اعم مطلق ہے (خواہ ذات فعل کی وجہ سے ہو یا صفات حقیقیہ کی وجہ سے ہو یا وجہ اعتبارات کی وجہ سے ہو) لہذا نسخ کا اعتراف ہم پر وارد نہ ہوگا۔ پھر حنفیہ کی ایک جماعت نے کہا کہ بعض احکام الہیہ کے ادراک میں عقل کبھی مستقل ہوتی ہے اسی لئے عقل نے ایمان باللہ کو فرض اور کفر باللہ اور اس شے کو جو شان باری تعالیٰ کے لائق نہیں حرام قرار دیا حتیٰ کہ سمجھ دار بچہ جو کفر و ایمان میں تیز و متاثر کر لیتا ہے اس پر بھی ایمان واجب ہے۔ اور امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اپنے خالق اللہ تعالیٰ سے جاہل و نادانف رہنے میں کوئی شخص معذور نہیں اس شخص کے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے ان دلائل کا جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی صفات کمالیہ پر دلالت میں کہتا ہوں اس روایت مرویہ کے معنی کشف والیاض میں کہ شاید مرویہ ہے کہ مدت تامل کے گزرنے کے بعد کوئی شخص اپنے خالق رب تعالیٰ سے جہل میں معذور نہیں کیونکہ مدت تامل کا گزرتا بندوں کے عقوب کے متنبہ کرنے میں رسولان عظام کی دعوت کی منزل میں ہے اور وہ مدت تامل مختلف ہے اس لئے کہ ہم ادراک میں عقلیں متفاوت ہیں اور مذہب اشاعرہ و حنفیہ و معتزلہ کی جو تفصیل ہم نے مابقی میں پیش کیا اس پر متفرع ہوتا ہے اس شخص کا مسئلہ جو کسی بلند پہاڑ میں بالغ ہوا اور اس تک دعوت اسلام نہیں پہنچی۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ ثم اختلفوا فقال القدام الخ۔ یعنی وہ معتزلہ جو افعال کے حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ افعال کے حسن و قبح کی علت اور حسن و قبح کی متقاضی کون سی شے ہے متحد میں معتزلہ قائل ہیں کہ حسن و قبح کی علت اور ان کی متقاضی ذات فعل حسن و قبح ہے۔ اور متاخرین معتزلہ قائل ہیں کہ ذات فعل حسن و قبح کی علت و متقاضی نہیں بلکہ افعال میں ذات فعل پر زائد ایک صفت حقیقیہ ہے وہی صفت حقیقیہ فعل حسن میں حسن کی علت و موجب و متقاضی ہے اور فعل قبح میں قبح کی علت اور اس کی موجب و متقاضی ہے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا اس کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ صرف فعل قبح میں قبح کی علت اور اس کی متقاضی صفت حقیقیہ ہے اور فعل حسن میں حسن کی علت و متقاضی کوئی صفت حقیقی نہیں کیونکہ حسن عدم قبح کو کہتے ہیں لہذا حسن کا مدار و مناسط کی علت و متقاضی پر نہیں اور نہ اس کی علت کی علت و متقاضی کی حاجت و ضرورت ہے کیونکہ دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہے۔ اور اعداء مغلل نہیں ہوتے اور سرخل معتزلہ ایوکی جہانی کے اصحاب فرقہ بجائیہ کا اس بارے میں یہ نظریہ ہے کہ افعال حسنہ و افعال قبیحہ میں حسن و قبح کی علت و متقاضی کوئی صفت حقیقی نہیں بلکہ موجب و متقاضی وجہ اعتبارات ہیں جو مختلف ہوتے رہتے ہیں اور ان وجہ

و اعتبارات کے اختلاف کی وجہ سے حسن و قبح بھی مختلف ہو جاتے ہیں جیسے کسی غریب و یتیم بچے کو تادیب یا تعذیب کیلئے طمانچہ مارنا تو تادیب کیلئے طمانچہ مارنا یہ اعتبار حسن طمانچہ کا ہے اور تعذیب کیلئے اعتبار قبح طمانچہ کا ہے اور ہمارے اہل سنت حنفیہ کے نزدیک حسن و قبح کی علت و متقاضی اعم مطلق ہے یعنی حسن و قبح کی علت و متقاضی کبھی تو ذات فعل ہوتی ہے اور کبھی صفت حقیقیہ ہوتی ہے اور کبھی صفت اعتباریہ و وجہ اعتبارات ہوتے ہیں لہذا نسخ کا سوال و اعتراف ہم پر وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم نے علت حسن و قبح کی تعیین و تخصیص و تنقید نہیں کی ہے بلکہ ہمارے یہاں علت و متقاضی حسن و قبح اعم مطلق ہے۔ تقریر سوال و اعتراف۔ یہ ہے کہ اگر حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے ہوں یا صفت حقیقیہ جو لازم ذات فعل ہیں وہ علت و متقاضی حسن و قبح ہوں تو نسخ کا بطلان لازم آئے گا۔ کیونکہ متعنا ذات، ذات سے مختلف نہیں ہو سکتا لہذا جب حسن و قبح کا متقاضی ذات فعل یا صفت حقیقیہ لازم ہوگی تو حسن و قبح کا انفکاک ذات فعل سے ممکن نہیں اور جب انفکاک ممکن نہ ہو تو واجب ہے کہ فعل حسن ہمیشہ حسن ہو اور فعل قبح ہمیشہ قبح ہو حالانکہ بعض افعال کا حسن کبھی منسوخ ہو جاتا ہے اور وہی قبح ہو جاتا ہے اس سوال و اعتراف کو دفع کرتے ہوئے حضرت علامہ قدس سرہ نے فرمایا کہ نسخ کا ایراد و اعتراف ہم حنفیہ پر نہیں وارد ہوگا کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ حسن و قبح کی متقاضی و موجب علت ذات فعل یا صفت حقیقیہ ہے بلکہ ہمارے یہاں اطلاق اعم ہے خواہ ذات فعل علت و متقاضی ہو یا صفت حقیقیہ ہو یا صفت اعتباریہ ہو لہذا ممکن و جائز ہے کہ منسوخ کا حسن، حسن لغیرہ ہو اور جب منسوخ کا حسن لغیرہ ہوگا تو اب نسخ کے وقت اس کا حسن باقی نہ رہے گا اور وہی فعل جو نسخ سے پہلے حسن لغیرہ تھا قبح ہو جائے گا اور یوں ہی یہ بھی جائز و ممکن ہے کہ منسوخ کا قبح لغیرہ ہو اور جب منسوخ کا قبح لغیرہ ہوگا تو اب نسخ کے وقت اس کا قبح باقی نہ رہے گا اور وہی فعل جو نسخ سے پہلے قبح لغیرہ تھا حسن ہو جائے گا اور حضرت علامہ کے قول فلا یدود النسخ علینا کے تحت حاشیہ منہیہ میں ہے کہ اس میں اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ یہ ایراد مذکور ہمارے غیر پر وارد ہوگا اور غیر وہ لوگ ہیں جو قائل ہیں اس بات کے حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے ہے یا صفت حقیقیہ لازمہ کی وجہ سے ہے اور معتزلیہ اس کا وہ جواب آئے گا جس کے ذریعہ معتزلہ سے بھی یہ ایراد دفع ہو جائے گا اور جو معتزلیہ آئے گا اس کا خلاصہ و حاصل یہ ہے کہ ذاتی پر کبھی غیر غالب آ جاتا ہے جیسے پانی کی برودت پانی کے گرم ہونے کے وقت کہ پانی کی برودت پر حرارت غالب آگئی یا ذاتی کا اعتبار ساقط ہو جائے جیسے مدیہ کا مباح ہو جانا سخت بھوک کی اضطراری حالت میں اسی لئے معتزلہ نے ان افعال و اشیاء میں نسخ کو جائز نہیں کیا جن

افعال و اشیاء کا حسن یا بُخِ ستوطہ کا حامل نہ ہو۔
 قولہ ثم من الحنفیۃ الخ۔ یعنی بعض احناف کرام جیسے حضرت سیدنا امام ابو منصور ماتریدی اور امام فخر الاسلام
 و صاحب میزان وغیرہم نے فرمایا کہ عقل کبھی بعض احکام کے ادراک میں مستقل ہوتی ہے کہ شرع مطہر کے ورود کے
 استغانت کے بغیر بعض احکام الہیہ کے حسن و قبح کا ادراک کرتی ہے جیسے ایمان باللہ کا واجب ہونا اور کفر باللہ کا حرام
 ہونا عقل ورود شرع مطہر کے استغانت کے بغیر ان کے حسن و قبح کا ادراک کرتی ہے اس لئے عقل نے ایمان کو واجب
 کیا اور کفر کو اور ان تمام چیزوں کو جو شان باری تعالیٰ کے لائق نہیں جیسے کذب و جہل و نقص و عیب وغیرہ کو حرام
 قرار دیا البتہ اس قسم کے احکام و مسائل ہم حضرات حنفیہ کے نزدیک بہت کم اقل قلیل معین ہیں اور معتزلہ کے نزدیک
 زیادہ غیر معین ہیں یہ حضرات حنفیہ اس قسم کے احکام و مسائل کے ادراک کرنے میں عقل کو کافی جانتے تو جس شخص کو
 اللہ تعالیٰ نے عقل بخشا ہے اس پر ایمان باللہ فرض ہے اور کفر حرام ہے خواہ اس شخص تک دعوت اسلام پہنچے یا نہ پہنچے
 یہاں تک اس عاقل پر بھی ایمان واجب ہے اور کفر حرام ہے جو ایمان و کفر میں تمیز و امتیاز کر لیتا ہے۔ اور امام الامام
 کاشف الغمہ سراج الامۃ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک روایت کتب جیسے میزان و جامع الاسرار وغیرہ
 میں مذکور ہے کہ حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ کوئی بھی صاحب عقل اپنے خالق رب تعالیٰ سے
 ناواقف و جاہل رہے میں معذور نہیں۔ یعنی کوئی بھی عاقل معذور نہ ہوگا اس بارے میں کہ وہ اپنے خالق پیدا فرمانے
 والے کو نہ جانے بلکہ وہ اگر اپنے خالق کو نہ جانے پہچانے اور اسی حال میں اس کا انتقال ہو گیا تو وہ آخرت میں عذاب
 و عقاب میں مبتلا ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنی آنکھوں سے ان اشیاء کو دیکھ رہا ہے اور مشاہدہ کر رہا ہے جو اللہ تعالیٰ کے وجود علم
 و قدرت و حکمت باللہ و وحدانیت پر ایسے دلائل و شواہد ہیں کہ کسی عاقل کو اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں تو اس نے
 اپنے خالق رب تعالیٰ کو کیوں نہ جانا و پہچانا آخر یہ سب زمین و آسمان کا وجود اور خود اپنا وجود اور دنیا کے حادثات
 و عجائبات کیا اللہ تعالیٰ کے وجود پاک اور اس کے کمال قدرت و حکمت پر دال نہیں بلاشبہ کائنات عالم کے ایک ایک
 ذرے کا وجود و حدوث و امکان سب ایک محدث و موجد کے وجود و حکمت و قدرت پر دال ہیں۔

قولہ اقول لعل المراد الخ۔ یعنی حضرت علامہ اقول فرما کر حضرت سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہم
 کتب میں مذکور ہے اس روایت مرویہ کے معنی کا کشف والیضاح فرما رہے ہیں کہ شاید کہ اس سے مراد جو سیدنا امام
 اعظم سے مروی ہے کہ اپنے خالق سے جاہل رہے میں کوئی عاقل معذور نہیں یہ ہے کہ مدت تامل و فکر کے گزر جانے

کے بعد کوئی صاحب عقل اپنے خالق سے جاہل میں معذور نہیں کیونکہ قلب کے متنبہ کرنے میں مدت تامل کا گزرنے
 دعوت رسول کے درجہ و مرتبہ میں ہے۔ کسی عاقل کو مدت تامل و فکر ملے اور اسے وقت ملا کہ وہ اس وقت و مدت میں غور
 و فکر کر تا اس کے باوجود بھی اس نے ایمان قبول نہیں کیا اور اپنے خالق کو نہ جانا پہچانا اور کفر میں ملوث رہا تو مر جانے کے
 بعد وہ شخص عند اللہ ماخوذ ہوگا کیونکہ قلب عاقل کے متنبہ ہونے کے لئے مدت تامل و فکر کا گزرنے چاہتا (اور قیمتی لمحات کا
 غنوا دینا) دعوت رسول و ارسال رسول کی منزل و درجہ میں ہے جس طرح سے رسولان عظام کی تشریف آوری کے بعد
 اور ان کی دعوت و تبلیغ کے بعد اسلام و ایمان نہ لانے سے انسان عند اللہ ماخوذ و معذب ہوگا اسی طرح مدت تامل کے
 گزر جانے کے بعد بھی اسلام و ایمان نہ لانے سے عند اللہ ماخوذ و معذب ہوگا اور مدت تامل مختلف ہے اس کی تعیین
 و تحدید نہیں کی جاسکتی کیونکہ عقلیں فہم و ادراک کے اعتبار سے متفاوت و مختلف ہوتی ہیں اور بعض لوگوں کے نزدیک
 روایت مرویہ کا معنی و مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص بعثت رسول کے بعد معذور نہیں کہ رسول کی تشریف آوری کے بعد اور
 ان کی دعوت و تبلیغ کے بعد ایمان نہ لانے اور اسلام نہ قبول کرنے پر آخرت میں معذب ہوگا اور امام فخر الاسلام و کاظمی
 ابو زید اور امام شمس الامام طوائف اور ان کے تبعین کے نزدیک عقاب یہ ہے کہ کسی عاقل ایمان کا مکلف نہیں کہ اس کا
 الامام ابن الہمام فی التحدید اور امام صدر الشریعہ نے تنقیح میں فرمایا کہ کسی عاقل ایمان کا مکلف نہیں۔ اور
 علامہ تفتازانی نے تلویح میں فرمایا کہ بھی صحیح ہے کہ کسی عاقل ایمان کا مکلف نہیں کہ اس کا مکلف نہیں۔ اور
 اور حنفیہ و معتزلہ کے مذاہب مختلف حسن و قبح کی عقلیت کے بارے میں بیان فرمایا اس سے یہ مسئلہ مستتب و متخرج ہوتا
 ہے کہ جو شخص بیچنے میں نکل کر کسی بلند پہاڑ پر پہنچ گیا اور وہیں وہ حد بلوغ کو پہنچا اور بالغ ہوا اور اس تک دعوت و تبلیغ نہیں
 پہنچی اور عقائد صحیحہ کا معتقد نہیں ہوا اور احکام شرعیہ پر عمل پیرا نہیں رہا تو وہ شخص معتزلہ اور حنفیہ کی ایک جماعت کے
 نزدیک آخرت میں عقاب و عذاب کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے ان احکام شرعیہ کو ترک کیا کہ جن کے ادراک میں عقل
 بغیر شرع مطہر کے ورود کے استغانت کے مستقل ہے اور حضرات اشاعرہ و جمہور حنفیہ کے نزدیک شخص مذکور معذب نہ
 ہوگا کیونکہ حکم شرع مطہر سے معلوم ہوتا ہے اور مفروض یہ ہے کہ اس بندہ تک دعوت و تبلیغ نہیں پہنچی یعنی حضرات اشاعرہ
 کرام و جمہور احناف عظام کے نزدیک محض عقل کی وجہ سے وہ ایمان کا مکلف نہیں جب تک مدت تامل نہ گزر جائے
 اور مدت تامل متفاوت و مختلف ہے اور اس کی تقدیر و تحدید وہ مفوض الی اللہ ہے لہذا اگر شخص مذکور مدت تامل سے قبل ہی
 انتقال کر گیا اور ایمان و کفر سے کسی شکی کا معتقد نہ رہا تو اس بندہ پر عقاب نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع مطہر سے معلوم ہوتا ہے

اور مغرض یہ ہے کہ اس تک دعوت تبلیغ نہیں پہنچی اور حکم کا علم نہیں ہو سکا اور معتزلہ و خنہ کی ایک جماعت کے نزدیک (انہیں خنہ سے حضرت سیدنا امام ابو منصور ماتریدی ہیں) وہ شخص مذکور شخص عاقل ہونے کی وجہ سے اور لغت عقل پانے کی وجہ سے ایمان کا مکلف ہے اگرچہ مدت تامل نہ گزری ہو لہذا شخص مذکور اگر مدت تامل گزرنے سے قبل یا بعد انتقال کر جائے اور ایمان و کفر سے کسی بھی شئی کا معتقد نہ رہا جب بھی عقاب و عذاب ہوگا کیونکہ اس نے اشیاء واجبہ و احکام شرعیہ کو ترک کیا ہے کہ جن اشیاء و احکام کے ادراک میں عقل مستقل ہے شرع مطہر کے ورود کے استعانت کے بغیر احکام کا ادراک عقل کر سکتی ہے۔

لن ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسول كالبراهمة فلولا انه ذاتي لم يكن كذلك والجواب بلانه يجوز ان يكون المصلحة عامة لا يضرن لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة وانما يضرن لو ادعينا انه لذات الفعل بل الدعوى عدم التوقف على الشرع ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالى لا يستلزمنا لان نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع واستدل اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر العقل الصدق وفيه انه لا استواء في نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض فهو تقدير مستحيل فيمتنع الايثار على ذلك التقدير.

ترجمہ مع توضیح

عقلاء فعل کے حسن و قبح سے انصاف کو ثابت کرنے کیلئے احناف کی دلیل یہ ہے کہ احسان کا حسن اور احسان کے مقابلہ و بدلہ کا قبح جو بدی کے ساتھ ہو یہ ان امور سے ہیں جن پر سارے عقلاء کا اتفاق ہے یہاں تک اس پر وہ بھی متفق ہے جو ارسال رسول کا قائل نہیں ہے جیسے براہمہ سوا اگر فعل کا حسن و قبح ذاتی (عقلی) نہ ہوتا تو سارے عقلاء کا اس پر اتفاق نہ ہوتا اور اس دلیل کا یہ جواب دینا کہ ہو سکتا ہے کہ احسان کا حسن مصلحت عامہ کی رعایت کی وجہ سے ہو ہمارے لئے معتز نہیں۔ اس لئے کہ مصلحت عامہ کی رعایت بلاشبہ فعل حسن ہے (تو ایک حسن ایسا پالیا گیا جس کے عقلی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں) اور جواب مذکور ہمارے لئے اس وقت معتز ہوتا جبکہ ہم دعویٰ کرتے کہ ہر ایک حسن و قبح ذاتی فعل کی وجہ سے ہے مگر ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ ہر ایک حسن و قبح کی معرفت شرع مطہر پر موقوف نہیں ہے (چاہے ہر

ایک حسن و قبح ذاتی فعل کی وجہ سے ہو یا کسی غیر کی وجہ سے ہو) اور اتفاق عقلاء کا منع و انکار اس بات پر کہ وہ حسن مذکور ہمارے حکم الہی و مستلزم حکم الہی ہے کہ اگر عقلاء کا اتفاق ہوتا تو حکم ضرور ہوتا یہ انکار و منع ہم کو کس نہیں کرتا کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہر ایک حسن و قبح اللہ تعالیٰ کے حکم کو مستلزم ہوتا ہے بلکہ ہم بھی حکم کو سمجھتے ہیں۔ اور ہماری دلیل صرف حسن و قبح کی عقلیت کے اثبات کیلئے ہے لہذا منع مذکور ہم سے نہیں اور نہ ہم پر اس کا کوئی اثر ہے اور حسن و قبح کے عقلی ہونے پر مذہب مختار مذہب خنہ کی جانب سے یہ استدلال پیش کیا گیا ہے کہ جب صدق و کذب مقصود کے حصول و تحصیل میں دونوں مساوی و برابر ہوں تو عقل صدق کو ترجیح دیتی ہے لہذا اگر صدق و کذب عقلی نہ ہوتا تو صورت مذکورہ میں صدق کو عقل ترجیح نہ دیتی۔ اس سے ثابت ہوا کہ صدق کا حسن عقلی ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے صدق و کذب میں مساوات نہیں اس لئے کہ ہر ایک صدق و کذب کے الگ الگ لوازم و عوارض ہیں (اور وہ لوازم و مساوی نہیں ہو سکتے کہ جن کے لوازم و عوارض جدا جدا گانہ ہوں) لہذا تحصیل حصول مقصود میں صدق و کذب کا مساوی ماننا اور فرض کرنا یہ تقدیر فرض محال ہے تو مساوات کی تقدیر پر صدق کو عقل کا ترجیح دینا بھی متنع و محال ہے۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ لنا ان حسن الاحسان الخ۔ یعنی حسن و قبح کے عقلی غیر موقوف علی الشرع ہونے پر ہمارے احناف کے دلائل سے ایک دلیل یہ ہے کہ احسان و انعام ایک فعل حسن ہے اور احسان و انعام کا مقابلہ بدی اور برائی کے ساتھ کرنا یہ ایک فعل قبیح ہے۔ اور احسان و انعام کے حسن اور بدی کے ساتھ احسان کے مقابلہ کا قبح ان دونوں کے حسن و قبح پر تمام عقلاء و روزگار متفق ہیں اگر افعال کا حسن و قبح ذاتی و عقلی نہ ہوتا تو ان دونوں مذکورہ حسن و قبح پر سارے عقلاء و روزگار کا اتفاق نہ ہوتا تو ثابت و معلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں فعل کا حسن و قبح ذاتی و عقلی غیر موقوف علی الشرع ہے اور ہماری اس مذکورہ دلیل کا اشاعرہ کا اس طرح جواب دینا کہ احسان کے حسن اور احسان کے مقابلہ مساوات کے قبح پر عقلاء و روزگار کا اتفاق اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں مذکورہ افعال کا حسن و قبح ذاتی و عقلی ہے ہمیں تسلیم نہیں کہ یہ اتفاق عقلاء حسن و قبح کے ذاتی ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ اتفاق عقلاء مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو۔ چونکہ احسان و انعام میں مصلحت عامہ کی رعایت ہے اس لئے وہ حسن ہے اور بدی و برائی کے ساتھ احسان کا مقابلہ میں مصلحت عامہ کی مخالفت ہے اس لئے وہ قبیح ہے تو اشاعرہ کا یہ جواب ہمارے لئے معتز نہیں کیوں کہ مصلحت عامہ کی یہ رعایت یقیناً قطعاً حسن ہے

اب مصلحت عامہ کی رعایت میں ہم کلام کریں گے کہ مصلحت عامہ کی رعایت کیوں حسن ہے آیا اس کا حسن عقلی ہے یا نہیں اگر اس کا حسن عقلی نہ ہوتا تو سارے عقلاء کا اسکے حسن پر اتفاق نہ ہوتا لہذا اشاعرہ کا یہ جواب مذکور ہم کو بالکل منہر نہیں اور ہمارے لئے اس وقت منہر ہوتا جب ہم اس بات کے مدعی ہوتے کہ ہر ایک حسن و قبح کا ثبوت ذات فعل کی وجہ سے ہے یا صفت حقیقہ لازمہ کی وجہ سے ہے لیکن ہمارا دعویٰ جس کے ہم احناف مدعی ہیں وہ یہ ہے کہ ہر ایک حسن و قبح میں سے کوئی بھی شرع مطہر پر موقوف نہیں خواہ حسن و قبح کا ثبوت ذات فعل کی وجہ سے ہو یا صفت حقیقہ کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ و اعتبارات کی بناء پر ہو۔

قولہ منع الاتفاق علیٰ انہ الخ۔ یعنی ہم احناف کی دلیل مذکور کا جواب بایں طور دیتا کہ ہمیں اتفاق عقلاء تسلیم نہیں کہ ہر ایک احسان کا حسن اور بدی کے ساتھ احسان کے مقابلہ کا قبح مناط و مدار حکم خداوندی ہے اور حکم الہی کو مستلزم ہے یعنی اتفاق عقلاء ہمیں مسلم نہیں کہ حسن و قبح مذکور مستلزم حکم ہے یہ جواب ہم احناف کو چھوٹا بھی نہیں یعنی یہ جواب مذکور ساری دلیل مذکور کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم احناف اس کے قائل نہیں ہیں کہ ہر ایک حسن و قبح تکلف پر خدائی یا ب سے حکم کو مستلزم ہوتا ہے بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ حکم سہمی ہے مسوع من الشرع ہے کہ فعل حسن کا ماورب ہونا اور فعل قبح کا منہی عہد ہونا شرع مطہر پر موقوف ہے اور ہماری دلیل صرف حسن و قبح کی عقلیت کو ثابت کرنے کیلئے ہے نہ کہ دلیل مذکور کے ذریعہ حسن و قبح کی عقلیت سے حکم الہی کے استلزام کو ثابت کرنا ہے۔ لہذا جواب مذکور ہم کو مس نہیں کرتا اور ہماری دلیل کا جواب نہیں اور مصنف کا قول و منع الاتفاق الخ۔ مبتدا ہے اور لا یعمسنا اس کی خبر ہے۔

قولہ استدل اذا استوی الصدق والكذب الخ۔ یعنی مذہب مختار مذہب خفیہ پر حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اس طرح استدلال پیش کیا گیا ہے کہ صدق و کذب جب کسی مقصود کے حصول میں دونوں برابر ہوں بایں طوور کہ مقصود کے حصول کا صدق و کذب کی تقدیر پر مقصود کے حصول کا یقین ہو تو اس وقت صدق کو کذب پر عقل ترجیح دیتی ہے تو عقل صورت مذکورہ میں صدق کا ترجیح دینا محض اس کے حسن ہونے کی وجہ سے ہے اس سے ثابت و معلوم ہوا کہ صدق کا حسن ذاتی و عقلی ہے اگر ذاتی و عقلی نہ ہوتا تو اس کو عقل ترجیح نہ دیتی اور اس دلیل میں یہ اعتراف ہے اور اس دلیل کا جواب ہے کہ نفس الامر اور واقع میں ہر اعتبار سے صدق و کذب کے درمیان مساوات نہیں بلکہ مقصود خاص مقصود میں کے اعتبار سے مساوات ہے کیونکہ ہر ایک صدق و کذب کے لوازم مثلاً مطابقت و لا مطابقت اور عوارض مثلاً

و مفسدات ہیں کہ ہر ایک کے لوازم و عوارض دوسرے کے لوازم و عوارض کے متانی و مخائر ہیں لہذا سارے مقاصد و جہات و تقدیر میں صدق و کذب کے درمیان استواء و مساوات امر محال کی تقدیر ہے تو اس تقدیر پر (یعنی وقوع مساوات کی تقدیر پر) عقل کا کذب پر صدق کو ترجیح دینا بھی ایک امر محال و مجتہع ہوگا اور اس میں کچھ استیجاب نہیں کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے اور عدم ایثار و ترجیح استواء و مساوات کی جانب نظر کرتے ہوئے محال و مجتہع نہیں اور اسی سے متعلق حضرت علام نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ صدق و کذب کے استواء سے کیا مراد ہے؟ استواء سے اگر مقصود میں مستوی ہونا جمیع اغراض و مقاصد کے حاصل ہوتے ہوئے مراد ہے تو یہ محال ہے اس لئے کہ ہر ایک صدق و کذب کے لوازم و عوارض مختلف ہیں اور جب دونوں کا مستوی ہونا محال ہوگا تو استواء و مساوات کی تقدیر پر جائز و ممکن ہے کسی محال آخر کو مستلزم ہو اور وہ محال آخر صدق کا ترجیح دینا یا بغیر مرجع کے ہو اور یہ جائز ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو اور اگر استواء سے مراد استواء فی الجملہ ہے تو اس سے صدق کیلئے حسن کا ذاتی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایثار و ترجیح کسی مرجع آخر کی وجہ سے ہو نہ کہ صدق کیلئے حسن کے ذاتی ہونے کی وجہ سے عقل صدق کو ترجیح دے رہی ہے۔

وقالوا اول لو كان ذاتياً لم يتخلف وقد تخلف فان الكذب مثلاً يجب لعصمة نبی و انفاذ بری عن سفك الجواب ان هناك ارتكاب اقل القبيحتين لا ان الكذب صلو حسنا قيل يرد عليه ان هذا الكذب ههنا واجب فيدخل في الحسن اقول الحسن لغیره لا ينافي القبح لذاته وهذا معنی قولهم الضرورات تبیح المحظورات غاية الامر انه يلزم القول بان كلامهما كما انه بالذات كذلك بالغير ولعلمهم يلتزمون به وبه امکن لهم التخلص عن النسخ علی انه لا يتم علی الجبائية وعلينا.

ترجمہ مع توضیح

اور اشاعرہ نے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے ثبوت اور ان دونوں کی عقلیت کی نفی میں اولاً کہا کہ اگر حسن و قبح ذاتی ہوتے تو ذات سے مختلف نہ ہوتے حالانکہ قبح مثلاً قبیح سے مختلف ہے اس لئے کہ سفاک، خوزر بڑے کسی بے قصور کو بچانے کیلئے اور نبی کی عصمت کیلئے مثلاً کذب واجب ہو جاتا ہے لہذا صورت مذکورہ میں کذب حسن ہو گیا حالانکہ وہ قبیح تھا اور جواب دلیل مذکور کا یہ ہے کہ یہاں صورت مذکورہ میں دو قبیح چیزوں سے اہل و اہل قبیح کا ارتکاب

واکتاب ہے ایسا نہیں ہے کہ کذب حسن ہو گیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کذب (صورت مذکورہ میں) واجب ہے اور ہر واجب حسن ہوتا ہے لہذا یہ کذب حسن میں داخل ہے۔ میں اس ایراد و اعتراض کے دفع میں کہتا ہوں کہ حسن لغیرہ قبح لذتہ کے منافی نہیں ہے یہی معنی ہے علمائے کرام کے اس قول (الضرورات تدبج المحظورات) کا لفظی ضرورتیں محظورات و ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ لازم آئے کہ جواب دینے والے اس کا قول کریں کہ ہر ایک حسن قبح جیسے بالذات ہوتے ہیں ایسے ہی ہر ایک حسن قبح بالظہر و بالعرض بھی ہوتے ہیں اور شاید وہ لوگ اس کا التزام کر لیں اور اسی التزام کر لینے سے ان کیلئے قبح کے اعتراض سے چھٹکارا ممکن ہو جائے گا علاوہ اس کے یہ دلیل جہاں ہم احتیاط پر تام نہیں کیونکہ جہاں سے کذب و کذب حسن قبح کی موجب و متغنی صفات اعتبار یہ دو جوہ اعتبار یہ ہیں اور ہم احناف کے نزدیک حسن قبح کا موجب و متغنی عام مطلق ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ وقالوا اولو لکان الخ۔ چونکہ حضرات اشاعرہ کرام کے نزدیک افعال کا حسن و قبح شرعی ہے موقوف علی الشرع ہے شرع و شارع کے متعین فرمانے کی وجہ سے حسن، حسن ہوا اور قبح، قبح ہوا ان کے نزدیک حسن و قبح عقلی نہیں انھوں نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں بہت سے دلائل قائم کئے ہیں اس لئے حضرت علامہ قدس سرہ نے ان کے دلائل کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وقالوا اولو لکان الخ یعنی اشاعرہ نے حسن و قبح کی شریعت کے اثبات اور ان کی عقلیت کی نفی میں اولاً کہا کہ اگر حسن و قبح ذاتی ہوتے یعنی ذات فعل کی وجہ سے ہوتے تو حسن و قبح ذات فعل سے کبھی جدا نہیں ہوتے کیونکہ مقتضائے ذات کبھی ذات سے منفک نہیں ہوتے حالانکہ حسن فعل حسن سے اور قبح فعل قبح سے کبھی منفک ہو جاتا ہے مثلاً کذب قبح ہے اور وہی کذب کبھی حسن ہو جاتا ہے اس لئے کہ کسی ظالم و سفاک سے نبی و رسول کی عصمت اور ان کی حفاظت و تحفظ کیلئے اور بے تصور کو اس سے بچانے اور اس کو کجبات و چھٹکارا دلانے کیلئے کذب جو قبح ہے واجب ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی شر نہیں کہ واجب حسن ہوتا ہے۔ تو کذب جو قبح تھا وہ حسن ہو گیا لہذا ذاتی کا ذات سے مختلف لازم آیا جو جائز نہیں کیونکہ ذاتی ذات سے منفک نہیں ہوتا۔ اور اشاعرہ کی دلیل مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قبح کذب سے مختلف ہو گیا بلکہ کذب اپنے قبح پر بحالہ باقی ہے بلکہ یہاں صورت دائرہ میں دو قبح چیزوں کا کذب و

ہلاکت نبی و رسول سے اہون کا اختیار کرتا ہے۔ اور کوئی شر نہیں کہ کذب ہلاکت نبی و رسول سے اہون ہے ایسا نہیں کہ کذب جو قبح تھا وہ حسن ہو گیا ہے بلکہ اضطراب و ضرورت شرعیہ نے کذب مذکور کے ذمہ کو سا قح کر دیا اور اہون و اہل کو اختیار کرنے کی وجہ سے وہ موجب مدح ہو گیا۔ غالباً اللہ کے پیارے رسول ﷺ نے اسی کی جانب اپنے ارشاد جمیل و جلیل سے اشارہ فرمایا ہے من ابغضی فلیبغض فلیبغض فلیبغض ایسرہما۔ اور اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا کہ جو شخص آگ میں گر جائے اور وہ جانتا ہے کہ اس سے خلاص و چھٹکارا کا کوئی ذریعہ نہیں علاوہ اس کے کہ وہ اپنے آپ کو ڈوبنے والے پانی میں ڈال دے تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو پانی میں ڈبو دے۔ اور یہ اس لئے جائز نہیں ہے کہ اہلاک نفس حرام نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ وہ شخص مذکور تو ہلاک ہونے ہی والا ہے اور ڈوبنے پر صبر کرنا آگ کی چنگاریوں و شعلوں پر صبر کرنے سے اہون ہے اس لئے یہ اغراق جائز ہے۔ اور فاضل مرزا جان نے شرع مختصر کے حاشیہ میں کہا کہ اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صورت مذکورہ میں یہ کذب واجب ہے اور ہر واجب حسن ہے۔ لہذا یہ کذب حسن ہے اور حسن خصم (احناف و مختزلہ) کے نزدیک ذاتی ہوتا ہے تو یہ حسن ذاتی ہو گیا اور جب ذاتی ہو گیا تو پھر قبح کے ساتھ کیسے جمع ہو سکتا ہے لہذا صورت دائرہ میں کذب کو ترجیح دینا یہ صرف اس کے حسن ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ اقل القبحین کے ارتکاب و اختیار کی وجہ سے ہے۔

قولہ اقول الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ فاضل مرزا جان کے بیان کردہ اعتراض کو اقول فرما کر دفع کر رہے ہیں کہ میں اس کے دفع میں کہتا ہوں کہ یہاں کذب کا حسن بالذات نہیں ہے بلکہ یہاں حسن بالعرض ہے کہ عصمت نبی و رسول و خلاصی بے تصور کی وجہ سے یہ کذب حسن ہوا ہے لہذا یہاں کذب کا حسن لغیرہ ہے اور حسن لغیرہ قبح لذاتہ کے منافی ہوتا ہی نہیں اور یہی علمائے کرام کے اس ارشاد کا مطلب و معنی ہے کہ ضرورتیں ممنوع و محظورہ اشیا کو مباح کر دیتی ہیں کہ عند الضرورت محظور و ممنوع چیزیں مباح کے حکم میں ہو جاتی ہیں یعنی ضرورت کے عروض کی وجہ سے محظور و ممنوع قبح میں حسن آ جاتا ہے دفع ضرورت کے وسیلہ و واسطہ سے اس لئے اس محظور و ممنوع کے ساتھ مباح کا معاملہ کیا جاتا ہے اور زیادہ سے زیادہ حسن و قبح کے ذاتیت و عقلیت کے قائلین پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس کے قائل ہو جائیں کہ جس طرح ہر ایک حسن و قبح بالذات ہوتا ہے ایسے ہی ہر ایک حسن و قبح بالعرض و بالظہر بھی ہوتا ہے۔ اور شاید کہ حسن و قبح کے ذاتیت کے قائلین اس کا التزام کر لیں کہ ہر ایک حسن و قبح بالظہر و بالعرض بھی ہوتا ہے اور اس التزام کر لینے سے یا

ترجمہ مع توضیح

اور اشاعرہ نے ثانیاً کہا کہ ہر ایک حسن و قبح اگر ذاتی ہو تو "لاکذبین غداً" کے محل میں اجتماع تہمین لازم آئے گا کیونکہ اس قول کا صدق اس کے کذب کو مستلزم ہے اور اس قول کا کذب اس کے عدم کذب یعنی صدق کو مستلزم ہے اور لازم کا حکم لازم کیلئے ثابت ہوتا ہے اور بسا اوقات لازم کیلئے لازم کے حکم کے ثبوت کا انکار کیا جاتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وہ شئی جو مودی الی الشر ہو و شر بالذات نہیں ہوتی بلکہ بالعرض ہوتی ہے چنانچہ شیخ ابو علی بن سینا نے اپنی کتاب "الاشارات" میں کہا کہ تقدیر الہی میں شر بالعرض داخل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ جواب مذکور نہیں رہنمائی کرے گا اس التزام کی جانب جو پہلے مذکور ہوا (کہ حسن و قبح جیسے بالذات ہوتے ہیں انہی حسن و قبح دونوں بالشر بالعرض بھی ہوتے ہیں) سو اس کو سمجھو۔ اور اشاعرہ نے حسن و قبح کی عقلیت کی نفی میں چٹا کہا کہ فعل عہد نہ اندہ ممکن ہونے کی وجہ سے اضطراری ہے کیونکہ ممکن کا جانب وجود واجب عدم پر جب تک راجع نہیں ہوگا وہ پایائیں جاسکا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہذا جب تک فعل عہد واجب نہیں ہوگا وہ پایائیں جاسکا اور جب فعل عہد کا وجود واجب ہو گیا تو عہد اپنے فعل میں مضطر ہو گیا اور جب بندہ فعل میں مضطر ہو گیا تو فعل عہد عطا اجماعاً حسن ہوگا اور نہ ہی قبح ہو سکتا ہے اس لئے کہ فعل اضطراری حسن و قبح سے متصف نہیں ہوتا اور اشاعرہ کی دلیل ثالث کی یہ تقریر و بیان اسن و زیادہ مختصر ہے اس تقریر و بیان سے جو مختصر ابن حاجب میں ہے۔ اور اشاعرہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالا اختیار اضطرار کو واجب وثابت نہیں کرتا اختیار و رعش کی حرکتوں کے درمیان فرق کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔ حالانکہ اختیار و رعش دونوں حرکت واجب ہیں لیکن ایک حرکت اختیاری ہے اور دوسری اضطراری ہے علاوہ ازیں یہ دلیل فعل باری تعالیٰ سے مستثنیٰ ہے (ورنہ فعل باری تعالیٰ کا بھی اضطراری ہونا لازم آئے گا) حالانکہ باری تعالیٰ عز شانہ قائل بخیر ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ و ثانیاً لو کان ذاتیاً الخ۔ یعنی اشاعرہ نے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے ثبات اور ان کی عقلیت کی نفی میں جو دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر حسن و قبح ذاتی ہوں گے تو شرعی نہ ہوں گے تو لاکذبین غداً جیسی مثال میں جمع بین العدمین لازم آئے گا کہ میں کل ضرور جھوٹ بولوں گا اور اگر اس قول کا قائل کل آنسو جھوٹ بولتا ہے تو اس کا یہ قول صادق ہوگا اور اس کا صدق اس کے کذب کو مستلزم ہوگا جو قبح بالذات ہے اور

حضرت علامہ قدس سرہ نے جو فرمایا کہ جیسے حسن و قبح بالذات ہوتا ہے اسی طرح حسن و قبح بالشر بھی ہوتا ہے اس سے حسن و قبح کے عقلی و ذاتی ہونے کے قائلین کیلئے قبح کے اعتراض سے خلاصی و چھٹکارا کا راستہ نکل آئیگا، اور قبح کے اعتراض کا جواب ممکن ہو سکے گا کہ جب حسن بالذات قبح بالشر ہو سکتا ہے تو وجوب کا انقلاب حرمت کی جانب ہو سکتا ہے کیوں کہ حرمت کا انقلاب وجوب کی جانب ہو سکتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے مثلاً کہ بہن کے ساتھ نکاح قبح بالذات تھا اور بعد نسل کے حسن کی وجہ سے وہ حسن ہو گیا تھا اسی لئے بعض شرائع میں بہن کے ساتھ نکاح مباح تھا اور جب اس قبح بالذات سے ابتداء نسل کا حسن زائل ہو گیا تو وہ قبح بالذات اپنے قبح سابق پر باقی رہا اور اس کے بعد بہن کے ساتھ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام قطعی ہو گیا۔

قولہ علیٰ انہ الخ۔ یہ دلیل اشاعرہ کا دوسرا جواب ہے یعنی علاوہ ازیں یہ دلیل جسے اشاعرہ نے حسن و قبح کی عقلیت و ذاتیت کی نفی میں پیش کیا ہے وہ فرقہ معتزلہ جہائے پر تامل نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک حسن و قبح کی موجب عقلی ذات فعل نہیں ہے بلکہ ان کے یہاں موجب و متحقق صفات اعتباریہ و وجوہ اعتبارات ہیں۔ اور اشاعرہ کرام کی یہ دلیل مذکور ہم احناف پر بھی تامل نہیں کیونکہ ہمارے احناف کرام اطلاق عام کے قائل ہیں خواہ حسن و قبح کی موجب عقلی ذات فعل ہو یا صفت حقیقیہ ہو یا صفت اعتباریہ ہو وہ تعین و تخصیص نہیں فرماتے بلکہ ان کے یہاں حسن و قبح کا موجب و متحقق عام مطلق ہے۔

و ثانیاً لو کان ذاتیاً لاجتمع النقیضان فی مثل لاکذبین غدا فان صدقہ يستلزم الکذب وبالعکس وللملزم حکم لازم وربما يمنع ذلك الاتری ان المفضی الی الشر لا یكون شر بالذات بل بالعرض قال الشیخ فی الاشارات الشر داخل فی القدر بالعرض اقول بل یرشدک الی الالتزام المذكور سابقاً فافهم وثالثاً ان فعل العبد اضطراری فان الممكن ان یترجع لم یوجد وترجیع المرجوح محال فما لم یجب لم یوجد فلا یكون حسناً ولا قبیحاً اجماعاً وهذا احسن واخصر مما فی المختصر والجواب ان الوجوب بالاخیار لا یوجد الا اضطرار ضرورۃ الفرق بین حرکتی الاختیار والرعشة علیٰ انہ منقوض بفعل اللہ تعالیٰ۔

اس کا کذب اس کے عدم کذب یعنی صدق کو مستلزم ہوگا جو حسن بالذات ہے اور چونکہ جو حکم کسی شئی کے لازم کا ہوتا ہے وہی حکم اس شئی میں لازم کیلئے بھی ثابت ہوتا ہے اس لازم و ملزوم کے ملازمہ کی وجہ سے جس صدق کیلئے کذب لازم ہو تو وہ صدق بھی کذب کی طرح قبیح بالذات ہو جائیگا۔ اور اسی طرح جس کذب کیلئے صدق لازم ہو تو وہ کذب بھی صدق کی طرح حسن بالذات ہو جائیگا۔ اس سے حسن و قبح جو ایک دوسرے کی ضد و نقیض ہیں ان کا اجتماع لازم آئے گا اور اجتماع ضدین و نقیضین باطل و محال ہے۔ جو کسی باطل و محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل و محال ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ حسن و قبح ذاتی نہیں ہیں بلکہ شرعی ہیں موقوف علی الشرع ہیں۔ اور اشاعرہ کی اس دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے بسا اوقات اس کی ایک راہ کر دیا جاتا ہے کہ لازم کا حکم ملزوم کیلئے ثابت ہوتا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ملزوم حسن یا کذب بالذات ہوتا ہے اور ملزوم قبیح بالذات ہوتا ہے۔ بلکہ کبھی بالعرض و بالغیر بھی ہوتا ہے کیونکہ حسن بالذات کبھی قبیح بالعرض ہوتا ہے اور کبھی قبیح بالذات حسن بالعرض بھی ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ایک ہی شئی حسن بالذات و قبیح بالعرض اور قبیح بالذات و حسن بالعرض بھی ہو سکتی ہے تو اب اجتماع نقیضین و ضدین لازم نہ آئے گا۔ ایک مادہ میں حسن و قبح دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ شئی واحد حسن ہو اور حسن و قبیح ہو اور اجتماع نقیضین کیلئے اتحاد وجہ ضروری ہے یہ مع مذکور موافق و حاشیہ شرح مختصر حاشیہ فاضل مرزا جان وغیرہ میں مذکور و مصرح ہے اور اس منع مذکور کو مزید واضح کرنے کیلئے حضرت علامہ قدس سرہ ایک مثال پیش کر رہے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے اور تمہیں نہیں معلوم کہ وہ شئی جو مفعی و مودی الی الشر ہو اور شر کی جانب پہنچانے والی ہو وہ شئی شر بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ کبھی خیر بالذات ہوتی ہے اور شر بالعرض ہوتی ہے چنانچہ شیخ ابوبلی بن سینا جو مقولات کا امام ہے اس نے اپنی کتاب اشارات میں بیان کیا ہے کہ تقدیر الہی و مقدرات الہی میں شر بالعرض داخل ہیں کیونکہ خیر کثیر کا حصول و وجود شر قلیل کے حصول و وجود پر موقوف ہے اور جس خیر کثیر کا وجود شر قلیل کے وجود پر موقوف ہو حکیم مطلق، قادر مطلق، جل شانہ اس خیر کثیر کو ترک نہیں فرماتا بلکہ خیر کثیر کی وجہ سے اس شر قلیل کو بھی پیدا فرماتا ہے۔ اور شر قلیل کو بھی مقدر فرمایا ہے اس لئے کہ تقدیر الہی اولاً بالذات خیر سے متعلق ہے لیکن کبھی شر قلیل کے وجود پر خیر کثیر کا وجود موقوف ہوتا ہے اور حکیم کی شان سے نہیں کہ شر قلیل کی وجہ سے خیر کثیر کو ترک فرمادے لہذا حکیم مطلق، جل شانہ نے شر کو بھی مقدر فرمایا اور اس کو وجود بخشا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ پر جہاد کا حکم فرمایا حالانکہ اس میں قتل و کفار و تخریب و بلاد و مصارع بھی ہے لیکن جہاد کی فرضیت میں خیر کثیر و نفع عظیم ہے اور وہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے اور ان احکام الہیہ کا جاری کرنا جن میں دنیا و آخرت کا نفع و خیر ہے اور نور حق و ایمان کا

اشراق ہے اور ظلمت کفر و ظلمانی کا ازالہ ہے اور بالعرض شر ہے تو خیر و شر ایک شئی میں جمع ہو سکتے ہیں بلکہ جمع ہوتی ہے کہ جمع میں یہ جمع نقیضین نہیں۔ اور ایسے ہی ایک شئی حسن بالذات و قبیح بالعرض ہو سکتی ہے اور یونہی شئی و افعال بالذات اور حسن بالعرض ہو سکتی ہے لہذا یہ اجتماع نقیضین نہیں۔ فافہم اور تقسیم عقلی کے اعتبار سے موجودات کی پانچ قسمیں نکلتی ہیں ایک تو وہ جو خیر محض ہے اور دوسری قسم جو شر محض ہے تیسری قسم وہ کہ جس میں خیر و شر دونوں مساوی ہوں اور چوتھی وہ جس میں خیر غالب اور شر مغلوب ہو اور پانچویں قسم وہ ہے کہ جس میں شر غالب اور خیر مغلوب ہو اور شریعت اول صرف ذات پاک و وحدہ لا شریک لہ میں منحصر ہے کیونکہ اسی کی ذات پاک کو بقا ہے اور باقی ہر شئی کو فنا ہے "کمل شئی، هالك الا وجهه" چونکہ عدم شر محض ہے اور ذات خیر محض ہے کہ عدم کی لذت قابل نہیں۔ اور شر رافع میں ساری دنیا داخل ہے کہ خیر و شر دونوں کا پہلو ہے لیکن خیر غالب ہے اور باقی تینوں قسمیں موجود نہیں شر محض، خیر و شر دونوں مساوی ہوں، شر غالب خیر مغلوب ہو۔ حکمت الہیہ مقتضی نہیں کہ ان اقسام ثلاثہ کا وجود ہو اور منع کے ذکر کرنے کے بعد حضرت علامہ قدس سرہ نے شیخ ابوبلی بن سینا کے کلام سے سند بخش کیا اور سند بخش اسے کہتے ہیں جو منع کی تقویت کیلئے ذکر کیا جائے۔ فافہم و تدبر

قولہ اقول لهذا یرشدک الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ میں تمہارا جواب بالبع یعنی اشاعرہ کی دلیل کا جواب جو منع کے ساتھ دیا گیا ہے وہ التزام مذکور کی رہنمائی کرتا ہے یعنی حسن و قبح بالذات بھی ہوتا ہے اور بالغیر و بالعرض بھی ہوتا ہے کیونکہ ملزوم کا حسن اگر چہ لازم کے حسن کو بالذات مستلزم نہیں لیکن اس کے حسن کو بالعرض مستلزم ہے یونہی قبح ملزوم اگر چہ لازم کے قبح کو بالذات مستلزم نہیں لیکن اس کے قبح کو بالعرض مستلزم ہے لہذا یہ صدق حسن بالذات ہے اور بواسطہ لازم یعنی کذب قبیح ہے اور کذب قبیح بالذات ہے اور بواسطہ لازم یعنی صدق حسن ہے۔

قولہ فافہم۔ شاید اس میں اشارہ ہے جواب بالبع پر اعتراضات و ایرادات کی جانب مثلاً جواب منع پر یہ اعتراض ہے کہ حسن و قبح صدق و کذب کیلئے لازم ہیں اور ان سے حسن و قبح منسلک نہیں ہو سکتے لہذا یہ جواب معتزلہ و ماتریدیہ کی جانب سے درست نہیں کیونکہ معتزلہ و ماتریدیہ اس بات کے قائل ہیں کہ حسن و قبح دونوں حکم کو مستلزم ہوتے ہیں لہذا اسی صورت میں وجوب و حرمت کا اجتماع لازم آئے گا جو اجتماع نقیضین ہے۔ اس اعتراض کا جواب معتزلہ و ماتریدیہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ صدق و کذب کو حسن و قبح لازم ہوتے ہیں یہ ملزوم ہی ہمیں تسلیم نہیں اور جواب بالبع پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صدق یہاں مثال مذکور میں عین کذب ہے اس لئے کہ لا کذب بن غدا کا صدق اس کے

مصدق کا نقل تحقق ہے جو کذب فی القدر ہے اور صدق حسن بالذات ہے اور کذب تیج بالذات ہے لہذا صدق و کذب کے درمیان عینیت کے حکم کی وجہ سے ایک ہی جہت سے اجتماع تھیں لازم آئے گا۔ اس اعتراض و ایراد کا جواب معتزلہ و مابعدیہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہمیں صدق و کذب کے درمیان عینیت تسلیم نہیں اس لئے کہ لاکذبین غذا کا صدق اس کے مصداق کا نقل تحقق نہیں جو کذب ہے بلکہ صدق صدق کے خبر کے مطابق ہونے کا نام ہے نہ کہ نقل تحقق صدق کو صدق کہتے ہیں۔ فافہم فلانہ دقیق۔

قولہ و ثلثا ان فعل العبد اضطراری الخ۔ یعنی اشاعرہ نے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے اثبات اور ان دونوں کے عقلی ہونے کی نفی میں ثالث کہا یہ ان کی تیسری دلیل ہے اور مصنف کے قول اول پر ثانیہ و ثالثہ معطوف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بندہ کا فعل اضطراری ہے جو بغیر اختیار کے صادر ہوتا ہے کیونکہ فعل عید بذاتہ ممکن ہے اور ممکن کا جانب وجود جانب عدم پر جب تک راجح نہ ہوگا وہ موجود ہی نہیں ہو سکتا تو موجود ہونے کی صورت میں وجود راجح ہوگا اور عدم مرجوح ہوگا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہذا وجود کے راجح ہونے کی صورت میں عدم محال ہے کیونکہ وہ ترجیح مرجوح ہے لہذا جب تک ممکن واجب نہ ہو جائے گا وہ موجود نہیں ہو سکتا اور جب فعل عید واجب ہوگا تو ایسی صورت میں فعل عید نہ تو عقلاً حسن ہوگا اور نہ ہی تیج ہوگا کیونکہ اضطراری حسن و قبح سے متصف نہیں ہوتا بلکہ حسن و قبح فعل اختیاری کے صفات سے ہیں اور اشاعرہ کی اس دلیل ثالث کی تقریر دیمان جو حضرت علام قدس سرہ نے کیا عمدہ و بہتر مختصر ہے اس تقریر و بیان سے جو صاحب مختصر علامہ ابن حاجب نے مختصر میں کیا ہے کیونکہ حضرت علام کی تقریر اولویت کے ابطال پر موقوف نہیں اور صاحب مختصر کی تقریر اولویت کے ابطال پر موقوف ہے۔ انھوں نے مختصر میں کہا کہ بندہ کا فعل غیر عیاری ہے لہذا فعل عید اجماعاً حسن و قبح نہ ہوگا کیونکہ فعل عید اگر لازم و ضروری ہو تب تو کھلی ہوئی بات ہے کہ فعل عید غیر عیاری کا مقتدر محتاج نہ ہو تو اس صورت میں اگر کسی مرجح کا مقتدر محتاج ہوگا تو وہی تقسیم پھر ملے گی اور اگر مرجح کا مقتدر محتاج نہ ہو تو وہ اتفاقی ہوگا اتنی صاحب مختصر کی یہ مذکورہ تقریر دلیل بلاشبہ اولویت کے ابطال پر موقوف ہے اس لئے کہ جائز و ممکن ہے کہ فعل اولی غیر واجب ہوگا اور حضرت علام کی تقریر و بیان سے اولی غیر واجب کی شہن باطل ہوگی کیونکہ راجح جب اولی غیر واجب ہوگا تو غیر اولی کا وقوع جائز ہوگا اور غیر اولی کا وقوع مستحیل ہے کیونکہ یہ ترجیح مرجوح ہے اور ترجیح مرجوح محال ہے تو ثابت ہوا کہ حضرت علام قدس سرہ کی تقریر دلیل صاحب مختصر کی مختصر میں تقریر و بیان سے عمدہ و بہتر مختصر ہے۔

قولہ والجواب ان الوجوب بالا خفی الخ۔ یعنی اشاعرہ کی دلیل سابق کا جواب یہ ہے کہ فعل عید کا وجوب بندہ کے ارادہ مرتجی کی وجہ سے ہے اور وجوب بالا ارادہ اختیار کے متانی نہیں بلکہ اختیار کا مثبت ہے لہذا فعل عید کا وجوب، وجوب بالا اختیار ہے اور وجوب بالا اختیار بندہ کے فعل میں اضطرار کا موجب و مثبت نہیں کیونکہ فعل اضطراری اسے کہتے ہیں جس میں بندہ کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ حرکت ریشہ و حرکت اختیار کے درمیان فرق بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ دونوں حرکتیں اپنی علتوں کی وجہ سے واجب ہیں حالانکہ حرکت ریشہ غیر اختیاری ہے اور حرکت اختیاری کہ اس میں بندہ کی قدرت و اختیار کو دخل ہے بندہ کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو رہی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ ہمیں وجوب سے اضطرار کا لزوم تسلیم نہیں کیونکہ اضطراری ہونا اس وقت لازم آتا جب بندہ کی قدرت و اختیار کو اس میں دخل نہ ہوتا لیکن اختیار سے فعل کے صدور کی تقدیر پر اضطراری ہونا برگز لازم نہیں آتا۔ اور امکان فعل قیل اختیار اور وجوب فعل حالت اختیار میں کوئی منافات بھی نہیں کیونکہ زمانہ وجہ و وجہ دونوں مختلف ہیں کہ امکان قیل اختیار ہے اور وجوب حالت اختیار میں ہے۔ اور حرکت اختیاری ممکن بالذات اور واجب باختر ہے اور دونوں ایک مادہ میں جمع ہو سکتے ہیں جہذا دونوں میں کوئی تانی نہیں علاوہ اس کے کہ اشاعرہ کی یہ دلیل ثالث فعل باری تعالیٰ سے متعوض ہو چاری ہے کیونکہ بیحد ہی دلیل سے باری تعالیٰ کے افعال کا اضطراری ہونا لازم آ رہا ہے جو سراسر باطل و عاقل ہے۔ وجہ لزوم اس طرح ہے کہ فعل الہی ممکن ہے اور ممکن کا وجود بغیر ترجیح نہیں ہوگا اور ترجیح مرجوح محال ہے تو فعل باری تعالیٰ واجب ہوا اور وجوب اضطرار کا موجب ہے تو فعل باری تعالیٰ اضطراری ہو جائے گا لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ شانہ و جلت عظمتہ اپنے افعال میں مضطر و مجبور ہو جائے مضافاً جو بالکل باطل ہے بلکہ کفر ہے لہذا اشاعرہ کی یہ دلیل متعوض ہے لائق اعتناء نہیں

فائدة عند الجہمیۃ الذین ہم الجبریۃ حقاً لا قدرۃ للعبد اصلاً بل ہو کالجہاد
وہذا سفسطۃ وعند المعتزلۃ لہ قدرۃ مؤثرۃ فی افعالہ وہم مجوس ہذہ الامۃ وما
فہموا ان الامکان لیس من شانہ افادۃ الوجود وعند اہل الحق لہ قدرۃ کاسبۃ
لکن عند الاشعریۃ لیس معنی ذلک الا وجود قدرۃ متوہمۃ مع الفعل بلا مدخلیۃ
اصلاً قالوا ذلک کاف فی التکلیف والحق انہ کفو للجبر وعند الحنفیۃ الکسب
صرف القدرۃ المخلوقۃ الی القصد المصمم الی الفعل فلہا تاثیر فی القصد
المذکور ویخلق اللہ سبحانہ الفعل المقصود عند ذلک بالعادة فقیل ذلک القصد

بندوں میں خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہو اور اس قصد کے اختیار کی ہونے کے مکلف ہونے کی وجہ سے ظاہر ہو جائے گی اور یہ مذہب حنیفہ کو یا کہ جبر و تفویض کے درمیان واسطہ ہے۔ اور اس مذہب حنیفہ میں ہے جو ہے (یعنی اعتراض ہے) حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں اور میرے نزدیک بندہ اور اکالات جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے ممتاز ہے اور علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے بندہ مجبور ہے اور اس کی شرح (میری کتاب) فطرت الہیہ میں ہے اور بلاشبہ کتاب فطرت الہیہ نڈے کے ککڑوں سے زیادہ نفع بخش ہے۔

تحقیقات و نتیجعات

قوله فائدة عند الجهمية الخ. حضرت علامہ کا قول فائدہ یہ مبتدأ محذوف ملکہ کی خبر ہے یعنی ہلکہ فائدة فی تحقیق صدور الافعال الاختیاریہ للعبد بندوں کے افعال اختیار یہ کے صدور کی تحقیق میں یہ فائدہ تفسیر ہے بندوں کے افعال اختیار یہ کے صدور وقوع کے سلسلے میں کئی مذاہب ہیں ایک تو مذہب جہم ہے جہم بن مفلون کے اصحاب و متبعین کو جہم کہتے ہیں درحقیقت جہم یہی جبر ہے ان کا نظریہ ہے کہ بندے کو قطعاً کسی قسم کی کوئی قدرت نہیں نہ تو کسب پر اسے قدرت ہے اور نہ ہی خلق و ایجاد پر قدرت ہے بلکہ بندہ جمادی طرح ہے بے حس و حرکت و بے ارادہ و شعور کے ایک دم مجبور شخص ہے وہ کچھ نہیں کرتا اور نہ کر سکتا ہے۔ یہ ان کا نظریہ و مذہب باطل و معطل ہے کیونکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ بندے کو ایک گونہ قدرت و اختیار حاصل ہے خدا کی بخشی ہوئی قدرت و اختیار سے بندوں کے افعال اختیار یہ صادر ہوتے ہیں۔ لہذا مذہب جہم جبر یہ خلاف ہدایت ہے جو باطل و معطل ہے۔ اور مذہب معتزلہ یہ ہے کہ بندے کو قدرت مؤثرہ سارے افعال میں حاصل ہے خواہ وہ افعال سینات سے ہوں یا حسنات سے ہوں بندہ ہی اپنے سارے اعمال و افعال کا خالق ہے اور یہ معتزلہ اس امت مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے بجوی ہیں۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے وہ خالق کا قول کر لیا ایک تو اللہ تعالیٰ جو بندوں کے افعال کے علاوہ ساری اشیاء کا خالق ہے دوسرا بندہ جو اپنے افعال کا خود خالق و موجد ہے جیسے مجوسیوں کے یہاں ان کے مذہب میں دو خالق ہیں ایک خالق خیر ہے جس کو وہ لوگ یزدان کہتے ہیں حدیث شریف میں وارد ہوا اللہ القدیر مجوس هذه الامة رواه الدار قطنی قدر یہ اس امت کے بجوی ہیں دار قطنی نے اس حدیث کو روایت کیا اور معتزلہ نے بندوں کو جب قادر مستقل تسلیم کر لیا تو معتزلہ قدر یہ ہو گئے اور معتزلہ اہل سنت کو قدر یہ کہتے ہیں کہ قدر یہ سے مراد اہل سنت ہیں کیونکہ اللہ

من الاحوال غیر موجود ولا معدوم فلیس بخلق و لیس الاحداث كالخلق بل اھون وقیل بل موجود فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنی ما یتحقق به فائدة خلق القدرة ویتجہ به حسن التکلیف وهذا كانه واسطة بین الجبر والتفویض وفيه ما فيه وعندی مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك فی الفطرة الالهية وانها لا جدی من تفاریق العصا.

ترجمہ مع توضیح

یہ فائدہ عظیمہ ہے فرقہ جہم جو حقیقت میں جبر یہ ہیں ان کے نزدیک بندے کو کسی قسم کی کوئی قدرت نہیں بلکہ بندہ جمادی طرح ہے اور یہ نظریہ حکمت باطلہ ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک بندے کو اپنے سارے افعال (خواہ سینات ہوں یا حسنات) میں قدرت مؤثرہ حاصل ہے اور معتزلہ اس امت مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے بجوی ہیں اور ان معتزلہ نے سمجھا نہیں کہ امکان کی شان سے افادہ وجود (ایجاد) نہیں اور اہل حق (اہل سنت و جماعت) کے نزدیک بندے کو اپنے افعال میں قدرت کا سبب حاصل ہے لیکن اشعریہ شافعیہ کے نزدیک بندے کیلئے قدرت کا سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صرف ایک قدرت متوہمہ کا بندے کے ساتھ وجود ہے بندے کو فعل و قدرت میں کچھ خل نہیں۔ اشاعرہ نے کہا کہ بندہ کے مکلف ہونے میں یہی قدرت متوہمہ کافی ہے اور حق یہ ہے کہ اشاعرہ شافعیہ کا قول و مذہب جبر یہ کے قول و مذہب کے مائل و مساوی ہے اور حنیفہ کے نزدیک کسب کے معنی ہیں فعل کے قصد مصمم کی طرف بندوں میں خدا کی پیدا کی ہوئی قدرت کا صرف کرنا (یعنی قدرت مخلوق کا استعمال میں لانا) پس بندوں کی قدرت کو فعل کے قصد مصمم میں تاخیر و خل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سبحانہ عاده فعل کے عزم مصمم کی جانب قدرت کے صرف کرنے کے وقت فعل مقصود کو پیدا فرماتا ہے پس کہا گیا کہ وہ قصد مصمم احوال سے ہے نہ موجود ہے نہ معدوم ہے لہذا قصد مصمم بندوں کا پیدا کردہ نہیں (بلکہ بندوں کا وہ محدث ہے) اور احداث خلق کے مثل نہیں بلکہ احداث خلق سے معمولی ہے اور کہا گیا کہ وہ قصد احوال سے نہیں بلکہ وہ خارج میں (اور دیگر افعال کی طرح) موجود ہے لہذا اس صورت میں نصوص خلق کے عموم سے قصد مصمم کا عقل کے ذریعہ خاص کرنا واجب و ضروری ہے کیونکہ قصد ان چیزوں کا ادنیٰ ہے کہ جن کے ذریعہ

کی جانب سے خبر و شرکی قدرت کے قائل وہی ہیں۔ اور ان معتزلہ کے فہم و ادراک میں یہ بات نہ آسکی اور سمجھ نہ سکے کہ امکان کی شان کسی غیر کو وجود دینا نہیں لہذا جب بندہ خود اپنے وجود میں غیر (باری تعالیٰ شانہ) کا محتاج و معتمد ہے وہ کسی بھی شئی کی ایجاد نہیں کر سکتا اور کسی شئی کے وجود کا افادہ نہیں کر سکتا ہے تو پھر بندہ کیلئے قدرت متوثرہ کیونکر ہو سکتی ہے کہ جس سے اس کے سارے افعال صادر ہوتے ہیں؟ اور اہل حق یعنی اہل سنت و جماعت کا اس سلسلہ میں یہ مذہب ہے کہ بندہ کو قدرت کا سبب حاصل ہے کہ جس کے ذریعہ افعال اختیار یہ کا صدور ہوتا ہے لیکن اشاعرہ شافعیہ کے نزدیک بندہ کیلئے قدرت کا سبب ہونے کا صرف یہ مطلب ہے کہ اس کے لئے ایک قدرت متوثرہ فعل کے ساتھ ہے جسے بندہ قدرت خیال کرتا ہے بندہ کو قطعاً کسی شئی میں کچھ دخل دتا نہیں نہ تو فعل میں بندہ کو دخل ہے اور نہ ہی قدرت میں کچھ دخل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جب ارادہ فرماتا ہے کہ فعل کو بندہ میں پیدا فرمائے تو اولاً بندہ میں ایک صفت پیدا فرماتا ہے ابتداً و امر میں وہم ہوتا ہے کہ وہ شئی پر قدرت ہے پھر اللہ کی توجہ فعل کی جانب ہوتی ہے پھر فعل کو موجود فرمادیتا ہے تو فعل کی نسبت بندہ کی جانب ایسی ہی ہے جیسے کتابت کی نسبت قلم کی جانب ہے۔ اور یہ اشاعرہ شافعیہ جو اس قدرت متوثرہ غیر موجودہ کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہی قدرت متوثرہ اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کو افعال اختیار یہ کا مخفی بنانے میں کافی ہے۔

قوله والحق انه كفو للجبر اللخ۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ یہ اشاعرہ شافعیہ کا قول جبر کے مراحل و مشاہدہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک بندہ کیلئے ایک قدرت متوثرہ ہے بندوں میں وہ قدرت حقیقیہ نہیں مانتے۔ تو پھر بندوں اور جمادات میں کیا فرق رہا اور یہی جبر یہ کہتا ہے کہ بندہ مثل جمادات کے ہے اسے کوئی قدرت نہیں۔ تو اشاعرہ شافعیہ وہ جبر کا قول اگرچہ لفظاً نہیں کرتے ہیں مگر معنوی اعتبار سے وہ اس کے قائل ہیں۔ اور جبران کیلئے لازم ہے یعنی التزام جبر تو نہیں ہے مگر لزوم جبر ضرور ہے فافہم اور حنفیہ کا اس باب میں یہ مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو قدرت کا سبب بخشا ہے اور کب کا معنی و مفہوم ان کے یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو جو قدرت بخشا ہے اسی قدرت کا فعل کے عزم و محکم و خالص کی جانب صرف کرنا اور فعل کے قصد میں استعمال کرنا لہذا اس قدرت مخلوقہ کو فعل کے قصد و عزم میں دخل دتا ہے اور بندہ جب فعل کے قصد و محکم میں قدرت مخلوقہ کو صرف کرتا ہے اور اسے استعمال میں لاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے عادت جاریہ کے مطابق فعل مقصود کو پیدا فرمادیتا ہے۔ یعنی بندے کی اس قدرت کو

صرف کے وقت خلق فعل و ایجاد فعل کی عادت الہی جاری ہے۔

قوله ففیل ذلك القصد اللخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ کا یہ قول ایک شبہ کا ازالہ جواب ہے وہ یہ ہے کہ بندہ جب کسی فعل کا قصد محکم کرتا ہے اور بندے کی قدرت کو قصد مذکور میں دخل دتا ہے تو آخر اس قصد کا جائل و قائل کیا ہے اب اگر قصد کا قائل و جائل بندہ خود ہے تو یہ مذہب حنفیہ مذہب معتزلہ کی طرح ہو جائے گا کہ بندہ اپنے فعل کے قصد کا خالق ہو گیا اور اگر قصد مذکور کا جائل و قائل اور خالق اللہ تعالیٰ ہے تو مذہب حنفیہ پر مذہب اشاعرہ شافعیہ کی طرح بندے کا مجبور ہونا لازم آئے گا تو حضرت علامہ اسی شبہ کے جواب کی جانب اپنے قول فقیل اللخ۔ سے اشارہ فرما رہے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ قصد مذکور احوال کے قبیل سے ہے یعنی وہ ایک ایسا وصف ہے جو نہ مستقلاً موجود ہے اور نہ ہی وہ فی نفسہ محدود ہے کیونکہ وہ موجود کے ساتھ قائم ہے لہذا قصد مذکور خلق نہیں یعنی خلق الہی سے نہیں اس لئے کہ قصد مذکور حال ہے اور حال اسے کہتے ہیں جو نہ موجود ہو اور نہ محدود اور خلق شئی کے موجود کرنے و موجود بنانے کو کہتے ہیں جعل اللشیء موجوداً یا بالذات افادہ وجود اور افاضہ وجود کو کہتے ہیں جیسا کہ جابر و اعراض کا خلق و جعل ہوتا ہے۔ بلکہ وہ احداث ہے اور احداث کسی شئی یا امر کے اظہار کو کہتے ہیں اور احداث خلق کے مثل نہیں بلکہ احداث خلق سے اہل و آسان و معمولی ہے۔ لہذا جائز و ممکن ہے کہ قدرت عبد قصد مذکور کی محدث تو ہو لیکن اس کی خالق و جائل نہ ہو اور حال کا قول کرنے والے حضرات علامہ کرام کا ایک گروہ ہے حضرت امام ابن تہامہ "تحریر" میں فرماتے ہیں کہ ثبوت حال کے سلسلہ میں تحقیق کی ایک جماعت ہے اور ان کے شاگرد ابن امیر الحاج نے "تقریر" میں کہا کہ ثبوت کے قائلین سے قاضی ابوبکر باطلانی و امام الحرمین بھی ہیں اور بعض لوگوں نے حال کی تعریف میں بیان کیا ہے کہ احوال وہ امور اعتبار یہ ہیں کہ جن کا وجود ان کے خضاء کے ساتھ ہوتا ہے۔

قوله وقیل بل هو موجود اللخ۔ یعنی بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قصد مذکور موجودی الخارج ہوتا ہے ابن امیر الحاج نے "تقریر شرح تحریر" میں بیان کیا کہ یہی جمہور کا قول ہے کہ قصد مذکور موجودات خارجیہ سے ہے اور خارج میں موجود ہوتا ہے لہذا قصد مذکور قصد محکم کا عقل کے ذریعہ عموم خلق کے فصول سے خالص کرنا واجب و لازم ہے کہ سارے افعال بندوں کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور قصد مذکور مخلوق الہی نہیں بلکہ وہ مخلوق عبد ہے اور آیت کریمہ اللہ خالق کل شیء میں قصد مذکور کے علاوہ ہر شئی کا خالق اللہ ہے اور یونہی آیت کریمہ واللہ خلقکم وما تعلمون

میں واللہ خلقکم وما تعلمون سوئی القصد المصمم مراد ہے اور یونہی دیگر نصوص بھی مؤید ہیں کیونکہ قصد مذکور کا
 مخلوق بندہ ہونا یہ اس کا ادنیٰ فائدہ ہے کہ جس کے ذریعہ بندوں میں خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہو سکے اس لئے کہ اگر
 فائدہ یہ ہے کہ افعال مخلوق عبادوں اور جب ایسا کچھ نہیں تو ضروری ہے کہ قصد مخلوق ہو تا کہ قدرت کا فائدہ ظاہر متحقق
 ہو سکے ورنہ قادر و غیر قادر میں کوئی فرق و تفاوت ہی نہ رہے گا "کذا قال المصنف العلام فی العنہیہ" اور اس
 قصد مذکور کو مخلوق عبادان لینے سے بندوں کے مکلف ہونے کی اور انہیں مکلف بنائے جانے کی وجہ حسن ظاہر ہو جائیگی
 کیونکہ تکلیف الاطلاق جائز نہیں اور تکلیف کیلئے ضروری ہے کہ بندے کو اختیار حاصل ہو اور اختیار کا تصور نہیں ہو سکتا
 جب تک کہ افعال کے صدور میں قدرت عباد کو دخل و تاثر نہ ہو اس لئے کہ غیر قادر کے مکلف ہونے کو عقل مستبعد باقی
 ہے اور قصد مذکور کا مخلوق عباد ہونا بندوں کے قادر ہونے کا ادنیٰ طریقہ و ذریعہ ہے اور یہ مذہب خفیہ گویا کہ جبر و جہد مذہب
 جمیعہ و اشاعرہ و شافعیہ ہے اور تفویض جہد مذہب معتزلہ ہے ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ کی طرح ہے کیونکہ مذہب
 خفیہ پر بندہ تو مجبور محض مثل جمادات کے ہے اور نہ ہی مختار مطلق ہے کہ اپنے سارے افعال حسات و نباتات کا خالق
 ہو جائے بلکہ بین بینا ہے کہ بندوں کو ایک گونا گونا اختیار حاصل ہے جس سے وہ اپنے قصد مذکور کو وجود میں لاتا ہے اور
 اس کے مابقیہ سارے اعمال و افعال کا خالق رب تعالیٰ ہے اور اس کلام و قول میں جو یہ کہا ان کہنے والوں نے کہ قصد
 مذکور قصد مصمم موجودی الیٰ خارجی ہے اور بندے کی قدرت کو اس میں دخل و تاثر ہے۔ اور وہ نصوص خلق کی عموم سے مستثنیٰ
 ہیں کہ قصد مذکور مخلوق عباد ہیں اور سارے افعال و اعمال مخلوق الٰہی ہیں اس قول و کلام میں یہ اعتراض ہے کہ امکان کی
 شان سے وجود دینا نہیں کیونکہ بندہ جب خود اپنے وجود میں غیر کا (باری تعالیٰ کا) محتاج و مقتر ہے اور وہ بذات وجود نہیں
 تو پھر کسی دوسرے غیر کیلئے مفید و منفی وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ تو بندہ قصد مصمم کا موجد و مفیض وجود کیسے ہو سکتا ہے اور
 بعض لوگوں نے کہا کہ حضرت علامہ کے قول و فیہ ما فیہ میں اشارہ اس اعتراض کی جانب ہے کہ خلق قدرت کا
 فائدہ اور اتجاہ حسن تکلیف یہ دونوں چاہتے ہیں کہ بندوں کے سارے افعال و اعمال نصوص خلق کی عموم سے مستثنیٰ
 و مخصوص کئے جائیں نہ کہ صرف قصد مصمم کو نصوص خلق کی عموم سے خاص کیا جائے حالانکہ قصد مذکور کے مخلوق عباد ہونے
 کے قائلین سارے افعال و اعمال کو مخلوق الٰہی جانتے و مانتے ہیں۔ حالانکہ قدرت کو سارے افعال ارادیہ میں کچھ نہ
 دخل ہے تو پھر قصد مذکور قصد مصمم کو نصوص خلق کی عموم سے مستثنیٰ و مخصوص کرنا یہ تخصیص بلا تخص ہے اور ترجیح بلا مرجح
 اور تخصیص بلا تخص اور ترجیح بلا مرجح جائز و درست نہیں۔ اس اعتراض کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ قصد مذکور
 کے مخلوق عباد ہونے کے قائلین کا مقصود یہ ہے کہ فائدہ خلق قدرت و اتجاہ تکلیف یہ دونوں چاہتے ہیں کہ قدرت

ایک گوند دخل و تاثر افعال اختیار یہ میں ہو اب یا تو افعال اختیار یہ کے وسیلہ میں دخل و تاثر ہو یا وسیلہ افعال دونوں
 میں تاثر و دخل ہو اور تاثر فی الوسیلہ دونوں میں ادنیٰ ہے اس لئے قصد مذکور کو خاص کیا اور لیکن سارے افعال اختیار یہ کی
 تخصیص تو یہ درست و جائز نہیں کیونکہ اس وقت عام بالکل باطل ہو جائے گا اور یہ جائز نہیں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے وما
 تشاؤن الا ان یشاء اللہ رب العلمین اور ارشاد ربانی واللہ خلقکم وما تعلمون وغیرہ نصوص خلق میں
 عموم ہے اور سارے افعال کی تخصیص سے عموم کا بطلان لازم آئے گا جو جائز و درست نہیں بلکہ ان نصوص مذکورہ میں
 قصد مذکور کی تخصیص کی جانب اشارہ بھی معلوم ہوتا ہے کیونکہ مشیت و عمل کی نسبت بندوں کی جانب کی گئی ہے فافہم
 وتدبر کذا فی بعض الحواشی۔

قولہ وعنہی مختار بحسب الادراکات الجزئیۃ الخ۔ یعنی حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افعال
 اختیار یہ کے بندوں سے صدور کے سلسلہ میں میرا اپنا نظریہ یہ ہے کہ بندہ علوم و ادراکات جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے
 مختار ہے اور علوم و ادراکات کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے اور اس کی پوری تشریح و تفصیل میرے رسالہ فطرت الٰہیہ
 میں ہے حضرت علامہ قدس سرہ نے اپنے رسالہ مذکورہ میں بہت سے اصول علامہ بیان کئے ہیں انہیں اصول علامہ
 سے بندوں سے متعلق مسئلہ اختیار بھی ہے اور مسئلہ اختیار سے متعلق حضرت علامہ نے رسالہ مذکورہ میں جو بیان کیا ہے
 اس کا شخص یہ ہے کہ بندہ و ہما مختار ہے اور عقلاً مجبور ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرع مطہر امور جزئیہ سے حقیقت
 وارد ہے جیسے ہمارا نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا وغیرہ اور امور جزئیہ کے بندوں میں صدور کیلئے کچھ مبادئی جزئیہ قریبہ ہیں
 جیسے شوق جزئی خاص اور ارادۂ خاص اور اس اعتبار سے افعال ارادیہ ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور افعال قسریہ قسریہ
 سے متمیز و ممتاز ہوتے ہیں اور انہیں امور جزئیہ کے صدور کیلئے کچھ مبادئی کلیہ عینہ ہیں جو ارادہ سے واجب التحق
 ہوتے ہیں۔ اور وہ امور جزئیہ جن کیلئے مبادئی قریبہ ہیں ان کا ادراک ہم کے ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ وہ مبادئی جزئیہ ہیں
 اور وہ امور جزئیہ جن کیلئے مبادئی کلیہ عینہ ہیں ان کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ وہ کلی ہیں اور کلیات کا
 ادراک و علم عقل کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا علوم جزئیہ کی جانب نظر کرتے ہوئے بندہ مختار ہے اور ادراکات کلیہ کی جانب
 نظر کرتے ہوئے بندہ مجبور و غیر مختار ہے۔ اور چونکہ شرائع امور جزئیہ ہیں اس میں وہم کے حکم کا اعتبار کیا گیا ہے اور صحت
 تکلیف نظر کرتے ہوئے مبادئی قریبہ کی جانب ہے اور توسط بین الامرین کا مطلب اس وقت یہ ہے کہ بندہ میں وجہ
 مختار ہے یعنی حکم وہم کی جہت سے مختار ہے اور میں وجہ بندہ مجبور ہے یعنی حکم عقل کی جہت سے مجبور و غیر مختار ہے اور

مذہب باطلہ و افکار کا سدھ سے دور و فور ہو جاتا ہے اور اسی مسئلہ دائرہ سے متعلق زمانہ طالب علمی میں حضرت مولانا محمد شفیع صاحب پبلشری علیہ الرحمۃ والرضوان نے امام موصوف امام اہل سنت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بارگاہ میں ایک استثناء پیش کیا وہ استثناء مع فتویٰ پیش ہے تاکہ طلباء علوم اسلامیہ کے اقدام صراط مستقیم و جادہ مستقیم سے منحرف نہ ہوں وہ سوال و جواب یہ ہے۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلم الثبوت میں جو یہ دو مذہب بیان کئے گئے ہیں یہ باطل و مردود ہیں یا نہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف آزاد خیال شخص ہیں پہلے کی بناء پر ارادہ میں عبدی محض ہو اور دوسرے کی بناء پر افعال قلوب جزئیہ کا خالق ہوا عبارت یہ ہے "وقیل بل موجود فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل اور ایک سطر بعد ہے "وعندی مختار بحسب الادراکات الجزئیة الجسمانیة مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية"

الجواب۔ پہلا مذہب باطل ہے اس کا رد فقیر کا رسالہ "القمع المبین" میں ہے مذہب دوم محض مبہل و بے معنی ہے جس کا اصلاً کوئی محصل نہیں مصنف سنی حنفی ہیں آزاد خیال نہیں مگر اس بحر خوار میں غوطہ زنی سے ممانعت فرمائی گئی تھی اس پر جرأت باعث لغزش و زلت ہوئی اور ہوئی ہی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مزید معلومات کیلئے اس سلسلے میں امام موصوف کی کتاب مستطاب تلحج الصدر لایمان القدر اور القمع المبین لآمال المکذبین کا مطالعہ کریں مسئلہ اختیار و مقدرات الہیہ سے متعلق وہ تحقیقات بقیہ، رہیقہ، بدیعہ پیش کئے ہیں کہ قلب روشن ہو جائے گا اور آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں گی اور شکوک و شبہات زائل و زائل ہو جائیں گے۔

ورابعاً لو کان كذلك لم یکن الباری تعالیٰ مختاراً فی الحكم لان الحكم علی خلاف المعقول قبیح والجواب ان موافقة حکمہ للحکمة لا یوجب الاضطراب وخامساً لو کان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة وهو منتف بقوله تعالیٰ و ما کننا معذبین حتی نبعث رسولا فان معناه لیس من شاننا ولا یجوز منا ذلك اقول الجواز نظراً الی الفعل لا ینافی عدم الجواز نظراً الی الحکمة وکیف یجوز و حیثیاً قد کان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك ولهذا قال الله تعالیٰ لئلا یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل وایضاً الملازمة ممنوعة فانه فرع الحكم ونحن لا نقول به وانما ینتھض علی المعتزلة فخصصوا بعذاب الدنيا بدلالة السياق

حضرت علامہ قدس سرہ کا قول "انہما لا جسدی" یہ ایک مثل ہے چونکہ عرب کے یہاں ٹوٹی ہوئی لاشی، ڈھڑے کے ٹکڑے بہت سی ضروریات و مصارف میں کام آتے ہیں اور وہ شئی جو کثیر النفع ہو اس کیلئے ضرب المثل کے طور پر یہ مثل استعمال کرتے ہیں۔ یعنی میرا رسالہ فطرت الہیہ ٹوٹی ہوئی لاشی کے ٹکڑوں سے زیادہ نفع بخش ہے۔

اقول۔ حضرت علامہ نے جو ذکر کیا ہمارے اسلاف احناف کرام کا یہ مذہب نہیں بلکہ ہمارے احناف کا مذہب جن مذہب اہل سنت و جماعت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے بندوں کے عزائم و افعال کا کائنات کے ذرے ذرے کا خالق رب تعالیٰ ہے بندہ صرف کاسب ہے بندوں کو کئی شئی کے خلق و ایجاد پر ہرگز قدرت نہیں بندہ خود اور اس کے سارے صفات ممکن و حادث مخلوق الہی ہیں۔ کما قال تعالیٰ شانہ هل من خالق غیر الله اور فرمایا الا له الخلق والامر اور فرمایا افمن یخلق کمن لا یخلق اور فرمایا لا یخلقون شیئاً وهم یخلقون اور حضرت الخلق والامر کی یہ بحث نصوص کے خلاف ہے، اجماع کے خلاف ہے، اشعر یہ کے خلاف ہے، حنفیہ کے خلاف ہے، وجدان کے خلاف ہے اور برہان و دلائل کے خلاف ہے یہ مذہب اہل سنت و جماعت نہیں مذہب اہل سنت و جماعت مذہب حق وہ ہے جو حضرت امام الامام کا شاف الغمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ و ارشاد عنانہ فقہ اکبر و وصایا شریفہ میں تقریر فرمایا کہ افعال عباد جمیع مقام و مکالم بلا تخصیص و بلا استثناء سب مخلوق الہی ہیں اور مذہب اہل سنت و جماعت وہ ہے جو امام اہل سن فخر زمین و زمین مقتدا عارفان روزگار علی حضرت عظیم البرکت مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے کتاب ساریہ کے عواش میں فرمایا فاذا اوجد العبد ذلك العزم (اقول معاذ اللہ) ان نقول بان العبد یخلق شیئاً واحداً ولا عشر عشر معشار شیء الا له الخلق والامر تبارک الله رب العالمین افمن یخلق کمن لا یخلق ما کان لهم الخیرة هل من خالق غیر الله وکون هذا قلیلاً بالنسبة الی مقدورات الله تعالیٰ لا یجدی نفعاً فانه کثیر بثیر فی نفسه جدا فان الانسان لا یحصی ماله من العزائم فی یوم واحد فکیف فی عمره فکیف عزائم الاولین والآخرین من الانس والجن والملك وغیرهم الی آخرہ اور امام موصوف نے کتاب مستطاب القمع المبین لآمال المکذبین اور کتاب مستطاب تلحج الصدر لایمان القدر میں تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا وہ دونوں کتابیں بلکہ امام موصوف قدس سرہ کی عامہ تصانیف منیفہ، لطیفہ، بدیعہ افکار تازہ و عمقا مدحہ کے ذکر و تذکرہ سے ہماری ان کے مطالعہ سے قلوب موئین کو فرحت و سرور حاصل ہوتا ہے اور ایمان تازہ ہو جاتا ہے اور طالب تحقیق

لا اولوا بالعقل فانه رسول باطن الى غير ذلك من التاويلات.

ترجمہ مع توضیح

اور اشاعرہ نے حسن و قبح کی عقلیت کی نفی میں رابعا کہا کہ اگر حسن و قبح عقلی ہو تو باری تعالیٰ حکم کے فرمانے میں مختار نہ ہوگا کیونکہ عقل کے خلاف حکم فرمانا قبیح ہے (اور قبیح کا صدور باری تعالیٰ سے مستحیل ہے) اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا حکمت کے موافق ہونا موجب اضطرار نہیں ہے (بلکہ خلاف حکمت و عقل بھی وہ حکم فرمانے پر قادر و مختار ہے) مکتھائے حکمت حکم فرمانے سے اختیار مطلوب نہیں ہوتا (اور اشاعرہ نے حسن و قبح کی عقلیت کی نفی میں خاصا کہا کہ اگر حسن و قبح عقلی ہو تو البتہ مرتکب قبیح و تارک حسن پر عقاب آخرت بعثت رسول سے پہلے جائز و ممکن ہوگا حالانکہ قبل بعثت رسول عقاب و عذاب آخرت کا جواز و امکان اللہ تعالیٰ کے ارشاد و ماسکنا معذبین حتیٰ نبیعت رسولاً کی وجہ سے منسفی ہے۔ کیونکہ اس ارشاد پاک کا معنی و مطلب یہ ہے کہ بعثت رسول سے پہلے عذاب و عقاب دینا ہماری شان سے نہیں اور نہ عقاب قبل بعثت ہم سے جائز ہے۔ اور اس دلیل کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ عقاب و عذاب کا جواز نظر کرتے ہوئے نفس فعل کی جانب عدم جواز عقاب کے نظر کرتے ہوئے حکمت کی جانب معافی و ممانعت نہیں اور نظر کرتے ہوئے حکمت کی جانب عقاب قبل بعثت کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اس وقت (یعنی بعثت سے پہلے عذاب کے وقت) عقل کے نقصان اور مسلک و مذہب کے مخفی ہونے کا معذبین بندوں کے پاس عذر ہوگا اور حکیم معذور کو عذاب نہیں دیتا۔ اور اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تا کہ رسولوں کی بعثت کے بعد لوگوں کیلئے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کوئی حجت درپل (عذر) نہ رہے اور نیز حسن و قبح کے عقلی و ذاتی ہونے اور قبل بعثت عذاب کے جائز ہونے کے درمیان ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ ملازمہ مذکورہ کا صدق حکم کی فرغ ہے (اس لئے کہ تعذیب تو حرام کے فعل اور واجب کے ترک سے ہی ہوگا اور حرام و واجب دونوں حکم شرع ہیں) اور ہم احناف حکم کے وقوع کے قائل نہیں کہ حسن و قبح مستلزم حکم نہیں ہیں اور دلیل مذکور صرف معتزلہ کے خلاف جاری ہو سکتی ہے کہ وہ معتزلہ حسن و قبح سے مستلزم حکم ہونے کے قائل ہیں پس معتزلہ نے آیت کریمہ ”و ماسکنا معذبین حتیٰ نبیعت رسولاً“ کو سیاق و سباق کی دلالت کی وجہ سے عذاب دنیا کے ساتھ خاص کیا ہے اور معتزلہ نے رسول کی تاویل عقل سے کیا ہے کیونکہ عقل ان کے یہاں

رسول باطن ہے۔ اور اس کے علاوہ معتزلہ کے یہاں بہت سی تاویلات ہیں۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ ”ورابعا لو کان كذلك الخ“ یعنی اشاعرہ نے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے اثبات میں اور ان دونوں کی عقلیت کی نفی میں پوچھی دلیل یہ پیش کیا ہے کہ اگر حسن و قبح ہر ایک عقلی ہو تو باری تعالیٰ جل مجدہ حکم فرمانے میں مختار نہ ہوگا کیونکہ عقل کے برخلاف حکم دینا قبیح ہے۔ اور قبیح کا صدور ذات پاک سے متنوع و محال ہے لہذا عقل نے جس فعل کے حسن کا ادراک کیا اس فعل کے بجالانے کا حکم فرمانا باری تعالیٰ پر لازم و واجب ہے اور جس فعل کے قبح کا عقل نے ادراک کیا اس فعل کے ترک کا حکم فرمانا باری تعالیٰ جلست حکمتہ پر لازم و واجب ہے۔ اور وہ جب میں اختیار باقی نہیں رہتا لہذا اگر حسن و قبح عقلی نہ ہو تو باری تعالیٰ کا قائل مضطر ہونا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ قائل مختار ہے۔ ففعال لما یشاء ویفعل ما یرید ویحکم ما یشاء ویحکم ما یرید اس کی شان ہے اور اشاعرہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اس کی حکمت بالغہ کے موافق و مطابق ہونا یہ اس کے اضطرار کو مستلزم نہیں یعنی فعل حسن کا مامور بہ ہونا اور فعل قبیح کا منہی عنہ ہونا مکتھائے حکمت بالغہ ہے اور باری تعالیٰ خلاف عقل و حکمت حکم فرمانے پر قادر مطلق و فاعل مختار ہے اس کا حکمت کے پیش نظر حکم فرمانا مجر و اضطرار کو ہرگز موجب و مستلزم نہیں اس لئے کہ یہ وجوب بالاختیار ہے اور وجوب بالاختیار اضطرار کا موجب نہیں ہوتا حضرت علام قدس سرہ نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ استلزام و ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں کہ حسن و قبح کی عقلیت اللہ تعالیٰ کے غیر مختار ہونے کو یہ اس کے اضطرار کو مستلزم نہیں یہ استلزام ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ جو اختیار باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہے وہ اضطرار کا مقابل ہے یعنی حسن و قبح کا عقلی ہونا اللہ تعالیٰ کے غیر مختار ہونے کو مستلزم ہونا یہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ وہ اختیار جو رب تعالیٰ کیلئے ثابت ہے وہ اضطرار کا مقابل ہے اور اضطرار طرف آخر سے قدرت کا مطلوب ہونا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے طرف آخر میں تحکیم واقعہ ہے اگر چہ طرف اول مشیت کی وجہ سے واجب ہے تو باری تعالیٰ کیلئے اختیار ضرور ثابت ہے نہ کہ سلب قدرت ہے جس کو اضطرار کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اختیار اسے کہتے ہیں کہ قادر چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے تو قادر جب فعل کو چاہے تو فعل واجب ہو جائے لیکن باری تعالیٰ اگر ترک فعل چاہے تو ترک ہی واجب ہو جائے گا نہ کہ فعل واجب ہوگا تو مشیت فعل وجود ترک فعل کیلئے مانع ہے اگر چہ رب تعالیٰ کی شان سے ترک فعل بھی

ہے اس معنی کر کے کہ وہ اگر ترک چاہتا تو ترک پالیا جاتا لہذا ترک فعل اس قدرت کی جانب نظر کرتے ہوئے ممکن ہے اگرچہ ترک مشیت فعل کی جانب نظر کرتے ہوئے ممکن و محال ہے اور حضرت علام نے اس تقریر پر اعتراض بھی نہیں کیا ہے ان شلعت فارجمع الیہا۔

قوله وخامساً لو كان كذلك الخ۔ یعنی اشاعرہ نے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے اثبات اور ان دونوں کی عقلیت کی نفی میں پانچویں دلیل یہ پیش کیا ہے کہ اگر حسن و قبح دونوں عقلی ہوں تو مرتکب قبیح و تارک حسن پر رسولان عظام کی بعثت اور ان کی تشریف آوری سے قبل عقاب و عذاب آخرت جائز ہوگا حالانکہ ارشاد باری "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" سے صاف ظاہر ہے کہ رسولان عظام علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی تشریف آوری اور ان کی بعثت سے قبل اللہ تعالیٰ کیلئے بندوں کو عذاب دینا جائز و درست نہیں کیونکہ اس ارشاد پاک کے یہ معنی ہیں کہ قبل بعثت اور پیغمبران کرام کی تشریف آوری سے قبل بندوں کو عذاب دینا ہماری شان نہیں اور نہ یہ ہمارے لئے جائز ہے حضرت مصنف علام قدس سرہ اشاعرہ کی اس دلیل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ عذاب و عقاب کا جواز فعل کی جانب نظر کرتے ہوئے عذاب و عقاب کے عدم جواز کے حکمت کی جانب نظر کرتے ہوئے منافی نہیں لہذا قبل بعثت بندوں کے فعل حسن کے ترک اور فعل قبیح کے ارتکاب کی جانب نظر کرتے ہوئے عذاب و عقاب جائز ہے اگرچہ قبل بعثت حکمت بالذکر کی جانب نظر کرتے ہوئے عذاب و عقاب جائز نہیں اور پھر حکمت کی جانب نظر کرتے ہوئے عقاب قبل بعثت کیسے جائز ہو سکتا ہے اور حال یہ ہے کہ عدم بعثت کے وقت بندوں کیلئے عقل کے نقصان و کمی اور مسلک و مذہب و دلائل و براہین کے غمی رہ جانے کا اللہ تعالیٰ کی جناب میں عذر ہوگا اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم معذوروں کو عذاب و عقاب و سزا نہیں دیا کرتا اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ورسلاً مبشیرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل" یعنی ہم نے نواب و جنت کی بشارت دینے والے اور عقاب و جہنم کا ڈرناٹے والے رسولوں کو بھیجا تا کہ معذبین بندوں کو ہماری جناب و بارگاہ میں رسول کے بعد عذر کا موقع نہ رہے اور وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ اسے ہمارے پروردگار ہم معذور ہیں کہ ہم تک کوئی مبلغ نہیں پہنچا اور دلائل و براہین ہم پر ظاہر نہ ہو سکے غمی رہ گئے۔

قوله وايضاً الملازمة ممنوعة الخ۔ اشاعرہ کی دلیل خاص کا یہ دوسرا جواب ہے کہ حسن و قبح کی عقلیت اور جواز عقاب قبل بعثت کے درمیان جو ملازمہ اشاعرہ نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ملازمہ ممنوع ہے ہمیں وہ ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ عذاب و عقاب کا جواز یہ حکم کی فرع ہے یا ملازمہ مذکورہ کا صدق حکم کی فرع ہے اس لئے کہ تعذیب

حرام کے فعل یا واجب کے ترک سے ہی ہوگی اور حرام و واجب یہ دونوں حکم ہیں اور ہم اختلاف اس بعثت حکم کے فعل ہی نہیں ہیں۔ اور یہ اشاعرہ کی پانچویں دلیل معتزلہ کے خلاف جاری ہو سکتی ہے کیونکہ وہ قبل بعثت نبوت حکم کے فعل ہیں لہذا دلیل مذکور معتزلہ کے خلاف جاری ہو سکتی ہے ہم اختلاف یہ جاری نہیں ہو سکتی اسی لئے معتزلہ نے آیت کریمہ و مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا سے جو عذاب فہوم ہوا ہے اس عذاب کو عذاب دنیا کے ساتھ (آیت کریمہ لاحقہ متشدد کی وجہ سے) خاص کیا ہے کہ بعد والی آیت کریمہ میں عذاب دنیا مراد ہے لہذا و مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا میں بھی عذاب دنیا مراد ہے اور بعد والی آیت کریمہ یہ ہے۔ وَاِذَا ارْتَدَّ اَنْ هَلْكَ قَرْيَةً اَمْرًا مِّنْ فِیْہَا فَفَسَقُوا فِیْہَا فَحَقَّ عَلَیْہَا الْقَوْلُ فَمِنْ ذٰلِہَا تَذٰمِرًا۔ اس آیت کریمہ میں بالاطفاق عذاب دنیا مراد ہے لہذا اس سے پہلی والی آیت کریمہ میں بھی عذاب دنیا مراد ہے تاکہ سیاق و سباق کا ربط و ارتباط قائم رہے اور معتزلہ نے آیت کریمہ "حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" میں رسول سے مراد عقل یا ہے اور رسول کی تاویل عقل سے کی ہے کیونکہ ان معتزلہ کے یہاں عقل باطن رسول کی منزل میں ہے کہ جس طرح سے حضرت رسولان عظام احکام کی تبلیغ فرماتے ہیں اور مخلوق کی ہدایت و رہبری فرماتے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عقل سلیم بخشا ہے اس کے ذریعہ بھی احکام کی تبلیغ و مخلوق کی ہدایت و رہبری ہوتی ہے لہذا بندوں کی عقل سلیم رسول باطن کی منزل میں ہے کہ جس طرح احکام رسول ظاہر سے مستفاد ہوتے ہیں اسی طرح احکام رسول باطن یعنی عقل سے بھی مستفاد ہوتے ہیں اور عقل کا افعال کے حسن و قبح کا ادراک کر لینا اور ان کے حسن و قبح تک پہنچ جانا ان کے یہاں یہ وہی کی منزل میں ہے اور اس کے علاوہ معتزلہ کے یہاں بہت سی تاویلات ہیں مثلاً ان کی تاویلات سے ایک تاویل یہ ہے کہ ان کے یہاں ان آیات کریمہ میں کہ جن میں حضرات رسولان عظام کا ذکر و تذکرہ ہے ان سے خصوصیت کے ساتھ رسولان عظام ہی نہیں مراد ہیں بلکہ تنبیہ فرمانے والے اشخاص و اشیاء مراد ہیں تو بندوں کیلئے بندوں کی عقل سلیم بھی منہ ہیں لہذا رسول عقل کو بھی شامل ہے (یہ مجاز مرسل ہے) کہ کلمی پر جزئی کے اطلاق کی قبیل سے ہے اور ایک دوسری تاویل ان کی یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی ہے و مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ بِتَرَكِ الشَّرَائِعِ التَّي لَا سَبِيلَ لَیْہَا اِلَّا التَّوْقِیْفُ یعنی ہم ان شرائع و احکام کے ترک سے بندوں کو عقاب و عذاب نہ دیں گے کہ جن تک رسائی کا ذریعہ صرف توقیف و اطلاع ہی ہے (یہ بھی مجاز مرسل ہے) کہ مطلق سے مفید مراد لینے کی قبیل سے ہے اور عقلی نہیں ہے کہ معتزلہ کی یہ سب تاویلیں ان

کے اولیٰ عقلیہ پائی ہیں اگر ان کے دلائل عقلیہ تام ہیں تب تو ان کی تاویل صحیح ہیں ورنہ نہیں کذا فی المنہیۃ وهو تعالیٰ اعلم۔ مصنف علام قدس سرہ کا قول ”فان معناه لیس من شاننا ولا يجوز منا ذلك“ تقریباً بیان ہے اور ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ آیت کریمہ وما کننا معذبین الہی آخرھا سے جو مفہوم ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ قبل بعثت عذاب وعقاب کا وقوع نہ ہوگا اس سے عقاب وعذاب کے جواز کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے لہذا اس آیت مذکورہ سے عذاب وعقاب کے عدم جواز پر استدلال درست نہیں اور تقریباً تام نہیں کہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں کیونکہ دعویٰ عدم جواز کا ہے اور دلیل عدم وقوع پر دلالت کرتی ہے لہذا تقریباً تام نہیں تو حضرت علام قدس سرہ تقریباً کو بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ وما کننا معذبین الہی کا معنی ہے لیس من شاننا التعذیب ولا يجوز لنا التعذیب حتی نبعث رسولاً یعنی ہماری شان سے قبل بعثت عذاب دینا نہیں اور نہ قبل بعثت ہمارے لئے عذاب دینا جائز ہے اور آیت مذکورہ کا جب یہ معنی و مطلب لے لیا گیا تو اب تقریباً تام ہوگی اور دلیل دعویٰ کے مطابق و موافق ہوگی اور اشاعرہ کا استدلال درست ہو گیا۔ اور اشاعرہ کے اس استدلال کا جواب سابق میں گذر چکا کہ جواز عذاب وعقاب قبل بعثت نفس فعل کی جانب نظر کرتے ہوئے ہے اور عدم جواز حکمت بالذکر کی جانب نظر کرتے ہوئے ہے اور دونوں میں کوئی تانی و تضاد نہیں کہ من وجہ عذاب جائز ہے اور من وجہ غیر جائز ہے۔

قالوا اول لو كان الحكم شرعياً لزم افحام الرسل عند امرهم بالنظر في المعجزات فيقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر قالوا ولا يلزم علينا ان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس وفيه مافيه والجواب اننا لا نسلم ان الوجوب يتوقف على النظر فانه بالشرع نظر او لم ينظر وليس ذلك من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب اقول لو قال لا امتثل مالم اعلم وجوب الامتثال اذله ان يمتنع عما لم يعلم لوجوبه ولا اعلم الوجوب مالم امتثل لكان بمحل من المساغ فيلزم الافهام والحق ان اراء المعجزات واجبة على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً او عادة وهو متم نوره ولو كره الكافرون۔

ترجمہ مع توضیح

معتزلہ نے حسن و قبح کی عقلیت کے ساتھ ان کے سترم حکم ہونے کے اثبات اور ان کی شریعت کی نفی میں اولاً کہا کہ حکم اگر شرعی ہو (عقلی نہ ہو) تو حضرات رسولان عظام (علیٰ نبیائہم الصلوٰۃ والسلام) کا بندوں کو معجزات میں نظر کرنے کا امر فرمانے کے وقت اسکاات (چپ ہو جانا) لازم آئیگا اس لئے کہ مکلف کہہ سکتا ہے کہ میں آپ کے معجزات میں نظر نہ کر (غور و خوض) نہ کروں گا جب تک نظر مجھ پر واجب نہ ہوگی اور نظر مجھ پر واجب نہ ہوگی جب تک میں آپ کے معجزات میں نظر نہ کروں گا (تو نظریٰ المعجزات واجب نظریٰ المعجزات ہر ایک دوسرے پر موقوف ہیں جس سے توقف ایسی علیٰ نفس لازم آ رہا ہے جو دور ہے اور دور باطل ہے اور جو سترم ہو کسی باطل کو وہ خود باطل ہوتا ہے اس سے حضرات انبیائے کرام اور مرسلین عظام علیٰ نبیائہم الصلوٰۃ والسلام کا اقام واسکاات لازم آئے گا جو قطعاً درست نہیں لہذا حکم شرعی نہیں بلکہ عقلی ہے) اور معتزلہ کا اپنے لئے اس اشکال مذکور (یعنی اسکاات رسولان عظام) کے سلسلہ میں یہ کہنا ہے کہ یہ اشکال و اعتراضات ہم معتزلہ پر لازم نہیں آتا ہے کیونکہ نظریٰ المعجزات واجب ہمارے نزدیک قطعاً واجب ہے اور اس جواب میں وہ ہے جو ہے۔ اور معتزلہ کے استدلال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نظریٰ المعجزات واجب نظریٰ المعجزات پر موقوف ہے اس لئے کہ وجوب امر نفس الامر میں شرع مطہر سے ثابت ہے مکلف معجزات میں نظر کرے یا نہ کرے اور نظر کا مکلف پر واجب ہونا غافل کو تکلیف دینے کی قبیل سے نہیں کیونکہ مکلف خطاب کو سمجھتا ہے (بخلاف غافل کے کہ وہ خطاب سمجھتا ہی نہیں) میں اس جواب مذکور کے دفع ورد میں کہتا ہوں کہ رسول کے نظریٰ المعجزات کے ارشاد پر مکلف اگر کہہ دے کہ میں آپ کے امر و حکم کا امتثال نہ کروں گا جب تک میں یہ نہ جان لوں کہ آپ کے امر و حکم کا امتثال مجھ پر واجب ہے اس لئے مکلف کیلئے جائز و ممکن ہے کہ وہ رک جائے اس شئی سے جس کے وجوب کو نہ جانتا ہو۔ اور میں وجوب امتثال کو جانوں گا نہیں جب تک آپ کے امر و حکم کا امتثال نہیں کروں گا تو ایسی صورت میں بلاشبہ مکلف کیلئے گنجائش ہے (کیونکہ وہ ایسے کام سے باز رہ سکتا ہے جس کے وجوب کا اسے علم نہ ہو) لہذا (صورت مذکورہ میں) اسکاات و افام رسول لازم آئیگا۔ اور معتزلہ کے استدلال کا جواب حق یہ ہے کہ معجزات کا دکھانا (ظاہر فرمانا) اپنے بندوں پر از روئے لطف و عنایت کے اللہ پر قطعاً یا عادتاً واجب ہے اور اللہ تعالیٰ

قالوا لا لو كان الحكم شريعيا الخ۔ یعنی معتزل نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ حسن و قبح عقلی میں اور حکم حکم بھی ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حکم اگر شرعی موقف غنی الشرع ہو اور عقلی نہ ہو تو حضرات انبیاء کرام و صلحہ وسلم اصولہ والسلام کا مستفین بندوں کو حجرات میں انحر و کفر اور خود خویش کا حکم فرمانے کے وقت اسکاات و خاموش ہو جائے لازم آئیگا اس لئے کہ حضرات انبیاء کرام و صلحہ وسلم تمام جب اپنی نبوت و رسالت کا اعلان فرمائیں گے اور فرمائیں گے کہ میں اللہ کا نبی ہوں اللہ نے ہمیں احکام کی تبلیغ کیلئے بھیجا ہے تو ہندے اس دعویٰ پر دلیل کا مطالبہ کریں گے کہ آپ کے پاس آپ کے نبی و رسول ہونے کی کیا دلیل ہے؟ یہ کیسے تسلیم کیا جائے کہ آپ اللہ کے نبی ہیں اللہ کے رسول ہیں اللہ تعالیٰ نے آپ کو تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہے اس وقت نبی و رسول فرمائیں گے کہ میں دلائل و حجتات و حجرات لے کر آیا ہوں تم حجرات میں خود نہ تو اس وقت مخلف نہ کہہ سکتا ہے کہ حجرات میں خود و کفر کرتا جب تک مجھ پر واجب نہ ہو میں خود نہ کروں گا اور انحر و کفر خود خویش مجھ پر واجب نہ ہو گا جب تک حجرات میں، میں خود نہ کفر نہ کروں اس لئے و مگر واجبات شرعیہ کی طرح انحر و فی الحجرات بھی شرعی ہو گا اور واجب شرعی کا ثبوت شرع پر موقوف ہے اور ثبوت شرع ثبوت شارع و نبی پر موقوف ہے اور ثبوت شارع و نبی انحر و فی الحجرات انحر و فی الحجرات پر موقوف ہے تو اب اس صورت میں انحر و فی الحجرات واجب انحر و انحر و پر موقوف ہے اور وجوب انحر و انحر و انحر و فی الحجرات انحر و فی الحجرات پر موقوف ہے اس لئے تقدم الالشی علی غرضہ لازم آ رہا ہے جو دور ہے اور رسولان حکام کیلئے دور کے دفع کی گئی صورت نہ تین پڑے گی جس سے ان کا اسکاات و خاموش لازم آئیگا (جو درست نہیں) لہذا حکم اگر شرعی ہو عقلی نہ ہو رات انبیاء کرام و صلحہ وسلم اصولہ والسلام کا اسکاات لازم آئے گا جو قطعاً درست نہیں تو ثابت ہوا کہ حکم شرعی نہیں بلکہ عقلی ہے اور معتزل کہتے ہیں کہ یہ اسکاات و خاموش رسولان حکام کا اسکاات و امتراض ہم پر نہیں لازم آتا کیونکہ ہمارے نزدیک شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ وجوب انحر و فی الحجرات انحر و فی الحجرات میں انحر و خود خویش کے ہمارے نزدیک شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ وجوب انحر و فی الحجرات انحر و فی الحجرات میں انحر و خود خویش کے

قوله والجواب انما لنسلم ان الجواب الحق يعني محض اس کے استدلال نہ تھا کہ جواب ہے کہ نہیں یہ تیسری قسم
کہ جواب تحریری الحجرات تحریری الحجرات پر متوقف ہے جس کے کہ محقق وجوب جواب تحریری الحجرات میں سطر
سے غرض اس میں ثابت ہے مگر تحریر کے یا نہ کر کے محض حجرات میں تحریر کر کے کا محقق جواب تحریر کر کے ثابت
اس پر تحریری الحجرات کا وجوب غرض اس میں مدعا ثابت ہے کہ وجوب جواب کا تحقق ثبوت غرض اس میں محقق
سے غرض کا وجوب پر متوقف نہیں اور یہ تحریر کا محقق پر واجب ہے غرض کا محقق دینے کے قبیل سے نہیں کہ غرض کا محقق
تکلیف تسخیل ہے جسے تمام مدعی و دعوئل و دعی وغیرہ کہ یہ سب محقق نہیں کہ محقق تکلیف غرض کا محقق ہے کہ یہ سب
جواب کو سمجھتی ہی نہیں اور وجوب تحریر کا محقق جو اس پر خطاب بھی کیا جاتا ہے وہ اس کو سمجھتا ہے بلکہ محقق پر تحریر کا
وجوب تکلیف غرض کے قبیل سے نہیں کہ محقق غرض کا محقق ہے کہ جو محقق کرنا خطاب کو نہ سمجھے کہ وجوب تحریر کا
محقق ایسا نہیں بلکہ وہ خطاب کو سمجھتا ہے حضرت علامہ قدس سرہ و محققین جاتیہ سے فرماتے ہیں کہ اس جواب نہ
کے مدعیوں میں اس میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منظر فی العجوزات فرماتے کہ وقت مسجد جب حضرت سید
عطاء و انبیاء اکرام علیہ السلام علیہم السلام و انبیاء علیہم السلام ہی نبوت درمات کے ثبوت پر پیش قدم کرتے ہوئے محقق سے
فرماتے کہ تم تحریر فرما کہ غرض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت محقق اگر یہ کہے کہ میں آپ کے علم و اس پر محقق کا محقق نہ کہیں

جب تک مجھے آپ کے حکم کے امتثال کے وجوب کا علم نہ ہو جائے (کیونکہ مکلف کیلئے جائز و مکمل ہے کہ وہ اس شئی و امر و حکم سے باز رہے اور رک جائے جس شئی و امر و حکم کے وجوب کا علم نہ رکھتا ہو لہذا مکلف نظر فی المعجزات سے باز رہ سکتا ہے اور اس میں غور و خوض کرنے سے رک سکتا ہے اس لئے کہ وہ نظر کے وجوب کو جانتا ہی نہیں ہے کہ مجھ پر نظر واجب و ضروری ہے) اور وجوب بالا امتثال کا علم مجھے ہوگا نہیں جب تک میں آپ کے امر و حکم بالظن کا امتثال نہ کروں گا تو مکلف کا یہ قول یعنی لا امتثال مسالم اعلم وجوب الامتثال جواز کی منزل میں ہے اور جائز و درست ہے اور جواب مذکور اس کی جانب متوجہ نہ ہوگا اور جواب نہ بن سکے گا تو ایسی صورت میں حضرات انبیاء کرام و رسولان فہم علی نبیائہم علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اسکاات و افہام اور ان کا بجز لازم آئیگا اور معتزلہ کے استدلال مذکور کا حق و درست ہے جواب ہے کہ اسکاات و افہام رسولان عظام پر لطف و عنایت فرماتے ہوئے کبھی ایسا نہ فرمائے گا کہ جس سے حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اسکاات و افہام لازم آئے بلکہ وہ اپنے کرم و رحم و لطف و عنایت سے معجزات کو انبیاء کرام و رسولان عظام کی نبوت و رسالت کے ثبوت کیلئے بندوں پر ظاہر فرمائے گا کہ جس کو دیکھ کر اس کے بندوں کو ان کی نبوت و رسالت کا اذعان و اعتقاد و یقین ہو جائے گا کہ بلاشبہ یہ اللہ کے نبی و رسول ہیں وہ بندے معجزات کو دیکھ کر تصدیق و یقین کر لیں گے اور جب اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بزرگم و کرم ہے تو وہ لطف و عنایت اپنے بندوں پر کیوں نہ فرمائے اور حضرات انبیاء کرام و مرسلین فہم کا اسکاات و افہام کیسے واقع ہوگا حال یہ ہے کہ معجزات کا دکھانا اور ظاہر فرمانا اپنے بندوں پر لطف و عنایت فرماتے ہوئے اللہ تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے جیسا کہ معتزلہ اس کا قائل ہے چونکہ ان کے اصول و کلیات سے ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اپنے بندوں کے ساتھ لطف فرمانا عقلاً واجب ہے یا عادتاً واجب ہے جیسا کہ اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ عادت الہیہ جاری ہے کہ وہ مکلفین کیلئے معجزات کو انبیاء کرام و رسولان عظام کی نبوت و رسالت کی تصدیق کیلئے ظاہر فرمادیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے نور ہدایت کو کامل و مکمل فرمانے والا ہے اگرچہ بد مذہب کافر برا سمجھیں جائیں اور بندے معجزات کو دیکھ کر ان کی نبوت و رسالت کا اذعان و اعتقاد کر لیتے ہیں اور انہیں نبی و رسول تسلیم کر لیتے ہیں یہ اشاعرہ و حنفیہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ پر معجزات کا دکھانا اور ظاہر فرمانا عادتاً واجب ہے اقول اللہ تعالیٰ پر نہ تو عقلاً اور نہ ہی عادتاً کوئی شئی واجب ہے اور نہ ہی کوئی شئی لازم ہے بلکہ اس کی شان فعال لہا یشاء و یحکم ما یرید ہے وہ فاعل مختار ہے اور فاعل بالاختیار ہے اس نے اپنے فضل و کرم سے اپنے ذمہ کرم پر

لے لیا ہے کہ حضرات رسولان کرام و انبیاء عظام کے اعلان نبوت و رسالت کے موقع پر ان کی رسالت و نبوت کے ثبوت کیلئے اور ان کی تصدیق کیلئے معجزات کو ظاہر فرمادیتا ہے۔
و شانیہ انہ لولہ لم یمتنع الکذب منہ تعالیٰ فلا یمتنع اظہار المعجزات علی ید الکاذب
فینسد باب النبوة والجواب انہ نقص وقد مرانہ لا نزاع فیہ وما فی المواقف ان النقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی فمنع لان ما ینافی الوجوب الذاتى کیفا کان او فعلا من الاستحالات العقلية ولذلك اثبتہ الحکماء لکن یلزم علی الاشاعرة امتناع تعذیب الطائع کما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فانه نقص يستحيل علیه تعالیٰ۔

ترجمہ مع توضیح

اور معتزلہ نے حکم کے عقلی ہونے کے اثبات میں ثابت کیا کہ اگر حکم عقلی نہ ہو تو رب تعالیٰ سے کذب کا صدور متنع نہ ہوگا لہذا کسی جموں نے مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزات کا ظاہر کرنا بھی متنع نہ ہوگا پس اس صورت میں باب نبوت بند ہو جائے گا (حالانکہ وہ مفتوح ہے) اور معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ کذب صفت نقصان ہے اور ماضی میں گذر چکا ہے کہ کذب کے عقلاً صفت نقصان ہونے میں کوئی نزاع و اختلاف نہیں ہے اور نقص و قبح میں ملازمہ کے اثبات کے سلسلہ میں جو مواقف میں ہے کہ نقص فی الافعال قبح عقلی کی جانب راجع ہے سو وہ مسلم نہیں کیونکہ جو بھی شئی وجوب ذاتی کے منافی ہے خواہ وہ مقولہ کیف سے ہو یا مقولہ فعل سے ہو وہ محالات عقلیہ سے ہے (یعنی متنع و محال ہے کہ اس سے واجب بالذات جل مجدہ متصف ہو) اسی لئے کذب کے نقص متحمل ہونے کو حکماء فلاسفہ نے بھی ثابت کیا ہے لیکن اس جواب پر اشاعرہ پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے فرمانبردار بندے کو عذاب دینا متنع و محال ہو جیسا کہ ہمارا مذہب اور معتزلہ کا مذہب ہے کیونکہ فرمانبردار کو عذاب دینا نقص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے (حالانکہ اشاعرہ نے فرمانبردار کی تعذیب کو جائز کہا ہے)

تحقیقات و تنقیحات

قولہ و شانیہ انہ لولہ لم یمتنع الخ۔ یہ لفظ ثانیان کے قول اول پر معطوف ہے یعنی معتزلہ نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے ثابت کیا کہ یہ معتزلہ کی دلیل ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حسن و قبح کا حکم عقلی نہ ہو (بلکہ شرعی ہو)

موقوف علی الشرع ہو) تو کذب کا صدور ذات پاک وحدۃ لا شریک لذ سے متمنع و محال نہ ہوگا کیونکہ کذب کی حرمت شرعی ہونے کی تقدیر پر حکم شرعی ہے لہذا قبل شرع کذب حرام نہ ہوگا اور جب حرام نہ ہوگا تو قبیح بھی نہ ہوگا اور جب قبیح نہ ہوگا تو اس کا صدور اللہ تعالیٰ سے بھی جائز و ممکن ہوگا اور جب اس کا صدور اللہ تعالیٰ سے جائز و ممکن ہوگا تو پھر کسی کا کذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزات کا اظہار بھی جائز و ممکن ہوگا اور نبی مظہر معجزات سے بھی کذب جائز و ممکن ہوگا تو اب ایسی صورت میں نبی صادق و کاذب مدعی نبوت کے درمیان فرق و امتیاز ختم ہو جائے گا اور باب نبوت ہی بند ہو جائے گا حالانکہ باب نبوت مفتوح و کھلا ہوا ہے۔ اور مستحکم کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ کذب نقص و عیب ہے اور مقابلہ اولیٰ کے شروع میں یہ گزر چکا ہے کہ حسن بمعنی صفت کمال اور قبیح بمعنی صفت نقصان میں کسی عاقل کا کوئی اختلاف و نزاع نہیں کہ ان معنی مذکور کے اعتبار سے دونوں حسن و قبح عقلی ہیں اور کذب بلاشبہ صفت نقص و عیب ہے تو کذب کا قبح بلاشبہ عقلی ہے تو اس کا صدور بھی ذات پاک وحدہ لا شریک لذ سے متمنع و محال ہے کہ ذات پاک نقص و عیب، کذب و منفہ و جہل و غیر ہائے نقص سے پاک و منزہ ہے لہذا وہ کسی کا کذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزہ ہرگز ظاہر نہ فرمائے گا اس لئے کہ نبی و رسول کی بعثت کا جو مقصد ہے وہ فوت ہو جائے گا۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ استدلال میں مستحکم نہ ہونے کے باوجود قضیہ شرطیہ انہ لولاہ لم یمنع الکذب منہ تعالیٰ میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ملازمہ منوع ہے مابقی میں گزر چکا ہے کہ کذب کے نقص و عیب ہونے میں کوئی نزاع و اختلاف نہیں حتیٰ کہ اشاعرہ کے نزدیک بھی کذب نقص ہے اور نقص قبیح عقلی ہے لہذا کذب قبل شرع مظہر بھی قبیح ہے تو اس کا ثبوت ذات پاک جل مجدہ سے محال و متمنع ہے۔ تو جو کذب و نقص سے متصف ہوگا اس کے ہاتھ پر اظہار معجزہ بھی متمنع و محال ہوگا کیونکہ اس تقدیر پر امان اٹھ جائے گی اور صادق و کاذب کا فرق مٹ جائے گا بعثت کا مقصد فوت ہو جائیگا۔

اور صاحب موافق نے اس جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہوئے اور نقص و قبح میں ملازمہ ثابت کرتے ہوئے کہا جس کا حاصل یہ ہے کہ نقص فی الافعال قبیح متنازع فیہ کی جانب راجع ہے اور قبیح متنازع فیہ آخرت میں تحقیق ذم و عقاب ہوتا ہے اور آخرت میں ذم و عقاب کا استحقاق اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے لہذا یہ قبل شرع مظہر قبیح نہیں تو ذات پاک جل مجدہ کا اس سے اتصاف جائز و ممکن ہوگا متمنع نہ ہوگا تو رسول سے بھی اس کا صدور جائز و ممکن ہوگا اور کاذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر اظہار معجزات بھی جائز و ممکن ہوگا متمنع و محال نہ ہوگا تو پھر باب نبوت بند ہو جائے گا حالانکہ وہ مفتوح ہے اس اعتراض کا رد کرتے ہوئے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ وہ جو نقص و قبح میں ملازمہ ثابت کرتے ہوئے

صاحب موافق نے موافق میں کہا کہ افعال میں نقص و قبح متنازع فیہ کی جانب راجع ہے وہ منوع ہے مسلم نہیں کیونکہ ہر وہ شئی جو اللہ تعالیٰ کے وجوب ذاتی و کمال ذاتی کے منافی ہے خواہ وہ مقولہ کیف سے ہو یا مقولہ فعل سے وہ سب محالات عقلیہ سے ہے اللہ تعالیٰ سے اس کا صدور اور ذات پاک جل مجدہ کا اس سے اتصاف محال بالذات ہے اور کذب نقص و عیب ہے لہذا واجب بالذات اللہ تعالیٰ سچا نہ کیلئے کذب محال بالذات ہے خواہ وہ نقص فی الافعال کے قبیل سے ہو یا نقص فی الصفات کے قبیل سے ہو جو بھی کمال ذاتی و وجوب ذاتی کے منافی ہے سب محال بالذات ہے اور کذب کے محالات عقلیہ ہونے کی وجہ سے حکماء فلاسفہ نے بھی کذب کا نقص مستحکم ہونا ثابت کیا ہے کہ جس سے ذات پاک جل مجدہ کا اتصاف محال و متمنع بالذات ہے حالانکہ حکماء فلاسفہ شرائع کا اعتقاد نہیں رکھتے اور نہ ہی وہ اپنے اقوال کا استناد کسی نبی و رسول کی جانب کرتے ہیں لہذا نقص و قبیح میں ملازمہ نہیں جیسا کہ صاحب موافق نے سچا ہاں البتہ اس تقریر سے اشاعرہ کے مذہب پر یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے اپنے فرمانبردار بندوں کو عذاب دینا متمنع ہو جائے کیونکہ فرمانبردار کو عذاب دینا و عذاب میں مبتلا کرنا نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ حالانکہ اشاعرہ نے فرمانبردار کی تعذیب کو جائز کیا ہے اور ہمارا حنفیہ کا مذہب ہے اور مستحکم کہ مذہب ہے کہ تعذیب طائع محال ہے کہ اس لئے کہ تعذیب طائع نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہے تو فرمانبردار کی تعذیب بھی اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہے اور اشاعرہ نے تعذیب طائع کو جائز سمجھا ہے جو خلاف مذہب لازم آ رہا ہے کہ تعذیب طائع کا امتناع لازم آ رہا ہے کیونکہ نقص اللہ تعالیٰ کیلئے محال و متمنع ہے اشاعرہ کے نزدیک اور اس میں شک نہیں کہ تعذیب طائع اور کسی کا کذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار نقص ہونے میں دونوں برابر و مساوی ہیں لہذا تعذیب طائع بھی اللہ تعالیٰ پر متمنع و محال ہوگا جو خلاف مذہب اشاعرہ ہے کہ تعذیب طائع ان کے یہاں جائز و ممکن ہے۔

افقول۔ اللہ تعالیٰ پر نہ تو کوئی شئی واجب و لازم اور نہ کسی کا معاذ اللہ دست مگر نہ کسی کا محتاج وہ صرف محتاج الیہ ہے اس کی شان فعلال لیسما یشاء ویفعل ما یرید ہے وہ مومنین کو اپنے فضل و کرم سے جنت میں داخل فرمائے گا اور کافرین کو اپنے عدل سے جہنم میں داخل فرمائے گا اور مومنین کا جنت میں جانا واجب شرعی ہے اور جہنم میں جانا محال شرعی ہے لہذا کافرین کا جہنم میں جانا واجب شرعی ہے اور جنت میں جانا محال شرعی ہے اور مومنین کا جہنم میں جانا ممکن ذاتی ہے اور محال شرعی ہے اور کافرین کا جنت میں جانا ممکن ذاتی اور محال شرعی ہے لہذا تعذیب طائع ممکن بالذات و محال بالشرع ہے دونوں ایک مادہ میں جمع ہو سکتے ہیں اور وہ غیر جس کی وجہ سے استحالہ و وجوب لازم آ رہا ہے وہ انصوں

واخبار ہیں وہ اللہ تعالیٰ جل مجدہ نے وعدہ فرمایا ہے کہ مومنین کو جنت میں داخل فرمائے گا۔ اور وعدہ الہی خبر الہی ہے اور خبر باری کا کذب محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ محال ہوا کرتا ہے اس لئے کافرین کا جنت میں جانا محال شرعی ہوا نہ کہ محال عقلی اور کافرین کا جہنم میں جانا واجب شرعی ہوا یونہی مومنین کا جنت میں جانا واجب شرعی ہے اور جہنم میں جانا محال شرعی ہے نہ کہ محال عقلی جو محال عقلی ہوگا وہ محال شرعی بھی ہوگا اور ایسا نہیں کہ جو محال شرعی ہو وہ محال عقلی بھی ہو دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے بلکہ محال شرعی ممکن ذاتی بھی ہو سکتا ہے تو تعذیب طالع ممکن ذاتی اور محال شرعی ہے محال عقلی نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ اپنی تصنیف مفیت شمول الاسلام لاصول الرسل الکرام میں عقائد اہل سنت بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں اور ہرگز کوئی معصیت مسلمان کو جنت سے محروم اور کافر کے برابر نہیں کر سکتی اہل سنت کے نزدیک مسلمان کا جنت میں جانا واجب شرعی ہے اگرچہ محاذ اللہ مواخذہ کے بعد اور کافر کا جنت میں جانا محال شرعی کہ ابدالاً یاد تک کبھی ممکن نہیں۔ انتہی

افقول۔ یعنی ممکن تو ہی نہیں کہ کبھی واقع نہ ہوگا نفس امکان ذاتی کی نفی مقصود نہیں اور ممکن کا نفس ذات کے اعتبار سے وقوع و تحقق و وجود ضروری نہیں کیونکہ اگر وجود ضروری ہوگا تو واجب ہو جائیگا اور اگر عدم ضروری ہوگا تو ممتنع و محال ہو جائیگا اور امکان کا وجوب و امتناع کی جانب انقلاب لازم آئیگا جو باطل و محال ہے اور اسی بحث سے ان لوگوں کے نظریات و عقائد کا بطلان بھی واضح ہو گیا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کذب باری تعالیٰ ممکن و مقدور ہے کیونکہ کذب نقض و عیب ہے جو محالات عقلیہ سے ہے کہ جس کے استحالات عقلیہ ہونے پر اتفاق عقلاء ہے۔ شرح مقاصد کے بحث کلام میں ہے اللکذب محال باجماع العلماء لان الکذب نقص باتفاق العقلاء وهو علی اللہ تعالیٰ محال جمود باجماع علماء محال ہے کہ وہ باتفاق عقلاء نقض و عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور شرح مقاصد کے ہی بحث حسن و قبح میں ہے قد بینا فی بحث الکلام امتناع الکذب علی الشارع تعالیٰ ہم بحث کلام میں ثابت کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عز شانہ پر کذب محال ہے اور شرح عقائد نسفی میں ہے کذب کلام اللہ تعالیٰ محال کلام الہی کا کذب محال ہے اور طوابع الانوار میں ہے الکذب نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال کذب عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور موافق کے بحث کلام میں ہے انہ تعالیٰ یمتنع علیہ الکذب اتفاقاً اما عند المعتزلة فلان الکذب قبیح وهو سبحانه لا يفعل القبیح اما عندنا

فلانه نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال اجماعاً یعنی اہل سنت و مختلہ سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہے مختلہ تو اس لئے محال کہتے ہیں کہ کذب برا ہے اور اللہ تعالیٰ برافضل نہیں کرتا اور ہم اہل سنت و جماعت کے نزدیک اس دلیل سے ناممکن و محال ہے کہ کذب عیب ہے اور ہر عیب اللہ تعالیٰ پر بلا جماع محال ہے اور امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں "قوله تعالیٰ فلن یخلف اللہ عہدہ یدل علی انہ سبحانه منزه عن الکذب فی وعدہ ووعیدہ قال اصحابنا لان الکذب صفة نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال وقالت المعتزلة لان الکذب قبیح یمتنع ان یفعلہ فدل ان الکذب منہ محال" مولیٰ تعالیٰ شانہ کا یہ فرمانا کہ اللہ ہرگز اپنا عہد چھوٹا نہ کرے گا۔ دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ سبحانہ اپنے ہر وعدہ و وعید میں چھوٹ سے منزہ ہے ہمارے اصحاب اہل سنت و جماعت اس دلیل سے کذب الہی کو ناممکن مانتے ہیں کہ وہ صفت نقص ہے اور اللہ عز وجل پر نقص محال ہے۔ اور مختلہ اس دلیل سے محال مانتے ہیں کہ کذب قبیح لذات ہے تو باری تعالیٰ سے صادر ہونا محال ہے غرضیکہ ثابت ہو گیا کہ کذب الہی اصلاً امکان نہیں رکھتا اور سارے عقلاء کا کذب الہی کے استحالہ پر اتفاق ہے لہذا جو لوگ کذب الہی کے امکان کا قول کرتے ہیں ان کا قول غلط و فاسد، عاقل و باطل ہے اور آیت کریمہ ان اللہ علی کل شئی قدیدر سے ان کا استدلال زائف و زائل ہے اور کذب الہی کے استحالہ و امتناع پر مزید تفصیلی معلومات کیلئے امام احمد رضا محدث بریلوی قدس سرہ کی کتاب مستطاب سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح کا نظر غائر سے مطالعہ کیا جائے ایمان تازہ ہو جائے گا۔

مسألة علی التنزل شکر المنعم لیس بواجب عقلاً خلافاً للمعتزلة واستدل بانہ لو وجب لوجب بفائدة ولا فائدة له تعالیٰ لتعالیٰ عنها ولا للعبد اما فی الدنيا فلانه مشقة واما فی الآخرة فانه لا مجال للعقل فی ذلك اقول بعد تسلیم ما ادعاه المعتزلة کما هو معنی التنزل القول بانہ لا مجال للعقل مشکل علی انہ لو تم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً والظاهر ان الکلام فی الخاص بعد تسلیم المطلق مع ان المشقة لا ینفی الفائدة فان العطایا علی متن البلیا قال اللہ تعالیٰ "والذین جاهدوا فینا لنهذبهم سبلنا".

ترجمہ مع توضیح

حکم کے عقلی ہونے کے منکرین اشاعرہ نے علی سبیل انتزاع کہا کہ احکام شرعیہ کے عقلی ہونے کو اگر تسلیم بھی کریں جائے (جیسا کہ معتزلہ کا کہنا ہے) لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ منعم حقیقی کا شکر یہ عقلاً واجب ہے شکر منعم عقلاً واجب نہیں اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے (ان کے یہاں منعم کا شکر یہ ادا کرنا عقلاً واجب ہے) اور اشاعرہ کے اس دعویٰ مذکور پر باری طور استدلال کیا گیا ہے کہ شکر منعم اگر عقلاً واجب ہو تو وہ کسی فائدہ کی وجہ سے واجب ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا اس شکر میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فائدہ کی تحصیل و حصول سے پاک و منزہ و برتر ہے اور اس شکر میں بندہ کا بھی کوئی فائدہ نہیں لیکن بندہ کو دنیا میں شکر سے کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ شکر مشقت ہے، مشقت میں فائدہ کی صلاحیت نہیں اور رہا یہ کہ بندے کا آخرت میں بھی کوئی فائدہ نہیں وہ اس لئے کہ امر آخرت میں عقل کو کچھ بحال و طاقت نہیں کیونکہ امر آخرت سستی ہے عقل نہیں وہ عقل کے ادراک سے تعالیٰ ہے میں اس استدلال کے جواب میں کہتا ہوں کہ معتزلہ کے دعویٰ (احکام کا عقلی ہونا) کو تسلیم کرنے کے بعد جیسا کہ منزل کا یہی مطلب ہے۔ چہرہ کہنا کہ امر آخرت و عواقب کے درک میں عقل کو کچھ بحال نہیں مشکل و معارض ہے علاوہ ازیں اشاعرہ کا یہ مذکورہ استدلال اگر تام و صحیح ہو تو یہ مطلقاً عدم و وجوب کو تسلیم ہوگا (کوئی بھی شئی عقلاً واجب نہ ہوگی) حالانکہ منزل سے ظاہر یہ ہے کہ کلام و گفتگو خاص میں ہے مطلق کو تسلیم کرنے کے بعد باوجود اس کے کہ مشقت فائدہ کی نفی نہیں کرتی اس لئے کہ افعال الہیہ مشقتوں کی پشت پر ہیں ارشاد باری ہے اور وہ لوگ جو ہم تک پہنچنے کیلئے محنت و مشقت اٹھاتے ہیں انھیں ہم ضرور اپنے تک پہنچنے کی راہوں کی رہبری کرتے ہیں۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ علی التنازل الخ۔ خصم و مدعی نے جس شئی کا دعویٰ کیا ہے اس کے دعویٰ کو تسلیم کر کے جواب دیے اور قول کرنے کو منزل کہتے ہیں اور شکر کا مطلب یہاں الحمد للہ بالشکر لہ کہنا نہیں ہے بلکہ شکر سے مراد یہاں یا تو یہ ہے کہ جو امور عقلاً صحیح ہیں ان سے دور و نفور اور اجتناب کرنا اور جو امور عقلاً حسن ہیں ان کا احتمال اور ان کی بجا آوری ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو جو نعمیں عطا فرمائی ہیں ان نعمتوں کو مصرف و محل نعمت میں صرف کرنا چاہیے آنکھ کی نعمت کو اس کے محل نعمت و مصرف میں صرف کرنا اور استعمال میں لانا کہ اس سے اچھی چیزیں دیکھی جائیں اور اس سے اللہ تعالیٰ کے دلایل قدرت کا نظارہ کیا جائے اور کان کی نعمت کو اچھی باتوں اور اچھے کلام کے سننے میں لگانا

جائے وغیرہ وغیرہ۔ تو چونکہ ماضی میں یہ بحث چل رہی تھی کہ احکام عقلی ہیں اشاعرہ اس کے منکر ہیں ان کے یہاں افعال کا حسن و قبح شرعی ہے اور احکام (وجوب، حرمت، اباحت وغیرہ) بھی شرعی ہیں عقلی نہیں اس لئے اشاعرہ علی سبیل انتزاع کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ کے عقلی ہونے کو اگر ہم تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ شکر منعم حقیقی (اللہ تعالیٰ) عقلاً واجب ہے جیسا کہ معتزلہ کی رائے اور ان کا مذہب ہے کہ شکر منعم عقلاً واجب ہے۔

قولہ واستدل بانه الخ۔ مختصر ابن حاجب و مہناج و غیرہ میں مذہب اشاعرہ پر اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ شکر منعم اگر عقلاً واجب ہو تو وہ کسی فائدہ کے سبب واجب ہوگا اور اگر بلا فائدہ واجب ہو تو عمت ہوگا اور عقل عمت کو نہیں واجب کر سکتی لہذا شکر منعم عقلاً فائدہ ہی کے سبب واجب ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کا شکر میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اس کے جملہ کمالات حاصل بالفعل ہیں اس کیلئے کوئی کمال خیر نہیں وہ فائدہ کی تحصیل و حصول سے پاک و منزہ و برتر و بالا ہے کیونکہ فائدہ جلب منفعت کو کہتے ہیں یا دفع مضرت کو اور اللہ تعالیٰ ان دونوں باتوں سے پاک و منزہ ہے۔ اور شکر میں بندے کا بھی کوئی فائدہ نہیں کیونکہ شکر کی ادائیگی میں بندہ کو محنت و مشقت اٹھانی پڑتی ہے تو شکر نفس پر ایک مشقت ہے اور مشقت فائدہ کی صلاحیت نہیں رکھتی تو معلوم و ثابت ہوا کہ شکر میں بندہ کا دنیا میں کوئی فائدہ نہیں اور بندہ کا آخرت میں بھی کوئی فائدہ نہیں کہ امر آخرت کے درک و ادراک میں عقل قاصر ہے وہاں تک عقل کی رسائی نہیں کیونکہ امور آخرت ان امور غیبیہ سے ہیں جن کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتا تو معلوم و ثابت ہوا کہ شکر میں بندہ کا آخرت میں بھی کوئی فائدہ نہیں تو جب شکر سے نہ تو اللہ تعالیٰ کا محاذ اللہ کوئی فائدہ ہے اور نہ ہی بندے کا کوئی فائدہ ہے تو شکر فعل عمت ہوگا اور فعل عمت عقلاً واجب نہیں ہوتا اور حضرت علامہ قدس سرہ کے ماضی مجمل امتداد دل لانے میں اشاعرہ کی جانب سے جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کے ضعف کی جانب اشارہ ہے اور ان کی صرف ایک دلیل کے ذکر کرنے میں اس بات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ اشاعرہ نے جو اختیار کیا ہے وہ حضرت مصطفیٰ علامہ قدس سرہ کے نزدیک صحیح نہیں۔

قولہ اقول بعد تعلیم الخ۔ یہاں سے حضرت علامہ قدس سرہ اشاعرہ کے استدلال مذکور کا جواب دے رہے ہیں اور تین طریقے سے اس استدلال کا رد کر رہے ہیں اولاً یہ کہ جب اشاعرہ نے معتزلہ کے دعویٰ حسن و قبح و احکام کی

عقلیت کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ تنزل کا مطلب یہی ہے کہ مد مقابل و خصم کے دعویٰ کو تسلیم کر کے جواب دیا جائے تو پھر اب اشاعرہ کا یہ کہنا کہ امور آخرت کے ادراک میں عقل کو کچھ مجال و دخل نہیں یہ مشکل و معارض ہے کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک صدق نافع کا حسن بدیہی ہے اس کا قائل ان کے یہاں آخرت میں مشابہ ہوگا تو پھر یہ کہنا کہ امر آخرت کے ادراک میں عقل کافی نہیں یہ ان کا قول درست نہیں۔

قولہ علیٰ انہ الخ۔ یہ استدلال مذکور دوسرا دوسرا اس کا جواب ہے کہ معنی تنزل سے ظاہر یہی ہے کہ اشاعرہ مطلقاً بعض احکام کے عقلاً واجب ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور صرف شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں اور انھوں نے عقلاً شکر منعم کے عدم وجوب پر جو دلیل پیش کی ہے اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ کوئی بھی فعل عقلاً واجب نہ ہو کیونکہ اس سے نہ تو بندے کا کوئی فائدہ ہے اور نہ اللہ جل جلالہ کا کوئی فائدہ ہے معاذ اللہ اور جس فعل سے کوئی فائدہ نہ ہو وہ عیب ہے اور فعل عیب کے وجوب کا عقل حکم نہیں کر سکتی۔

قولہ مع ان المشقة لا تنفی الخ۔ استدلال مذکور کا یہ تیسرا دوسرا اس کا جواب ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ مدلل کا قول کہ شکر مشقت ہے یہ مسلم ہے لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مشقت میں کچھ فائدہ نہیں مشقت نافی فائدہ ہے کیونکہ جائز و ممکن ہے کہ مشقت میں فوائد کثیرہ ہوں جیسے صحت اور تندرستی کا استمرار اعضائے ظاہرہ و باطنہ کی سلامتی، رزق کی زیادتی وغیرہ کہ انعامات الہیہ محنت و مشقت کی قدر و مقدار کے مطابق ہوا کرتے ہیں کہ جس فعل میں جتنی زیادہ مشقت اور محنت زیادہ ہے اتنا ہی زیادہ اس میں اجر و ثواب بھی ہے مثلاً جاؤں میں وضو کرنے میں نفس پر زیادہ مشقت ہے تو جاؤں میں اوجہ اللہ وضو میں ثواب بھی زیادہ ہے اور ارشاد ربانی ہے واللّٰذین جاهدوا فینا الخ مصنف علام قدس سرہ کے قول "مع ان المشقة لا تنفی الفائدة" پر سند ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جہاد (جو اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے ہے) اس میں بڑی مشقتیں ہیں مگر اس کے فوائد بے شمار ہیں اور جہاد نصراً مستقیم کی ہدایت کے فائدہ کا موجب و مشقت ہے تو مشقت نافی فائدہ نہیں۔

قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب وعورض اولاً بانہ تصرف فی ملك الغير بغير اذنه ويجاب بل بالاذن العقلي علی انه الاستغلال والاستصباح وثانیاً بانہ يشبه الاستهزاء وهو ضعيف فان المعتبر عند تعالیٰ الاخلاص وايضاً كيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے کے اثبات میں معتزلہ نے کہا کہ شکر منعم کے ترک سے جس عقاب و عذاب کا احتمال ہے اس عقاب سے شکر منعم امن کو مستلزم ہے اور ہر وہ شئی جو اس طرح کی ہو (یعنی اس کے ترک سے عقاب لازم آئے) وہ واجب ہے لہذا شکر منعم عقلاً واجب ہے اور معتزلہ کی اس دلیل مذکور پر دو طرح سے معارضہ قائم کیا گیا ہے اولاً پائے طور کہ شکر منعم ملک غیر (اللہ تعالیٰ) میں بغیر اجازت مالک کے تصرف کرتا ہے کیونکہ بندہ اپنی ساری قوتوں و سارے اموال و جائیداد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ملک ہے اور ملک غیر میں بغیر اجازت کے تصرف حرام ہے لہذا شکر منعم حرام ہے تو اب اس صورت میں شکر کے سبب احتمال عقاب سے امن بھی نہ رہا۔ اور معارضہ کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ شکر منعم ملک غیر میں بغیر اجازت مالک کے تصرف کرتا ہے، نہیں بلکہ اجازت عقلی کے ساتھ تصرف کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اعضاء و قوتوں و مقام نعمتوں کو کمال نعمت اور ان کے مصارف میں صرف کرنے کیلئے بخشا ہی ہے تو شرعاً اگرچہ اجازت نہیں مگر عقلاً اجازت ہے۔ علاوہ ازیں یہ شکر و ملک غیر میں تصرف دیوار یا درخت سے سایہ حاصل کرنے اور چراغ سے چراغ روشن کرنے کے مثل ہے کیونکہ عقل جانتی و پہچانتی ہے کہ صاحب دیوار و چراغ و درخت سایہ حاصل کرنے و چراغ جلانے سے راضی ہیں کیونکہ ان افعال میں صاحب دیوار و چراغ کا کچھ ضرر و نقصان نہیں یہی اجازت عقلی و اذن عقلی ہے۔ اور معتزلہ کی دلیل مذکور پر ثانیاً پائے طور معارضہ قائم کیا گیا ہے کہ شکر منعم استہزاء کے مشابہ ہے اور ہر وہ شئی جو استہزاء کے مشابہ ہو وہ حرام ہے لہذا شکر منعم حرام ہے اور اس معارضہ ثانیہ کا پہلا جواب یہ ہے کہ معارضہ بالکل ضعیف و کمزور ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ قدس میں اخلاص و التہیت معتبر و مقبول ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ شکر استہزاء کے مشابہ کیسے ہو سکتا ہے اور کیسے کہا جاسکتا ہے کہ شرعاً مطہر اس کے وجوب سے متعلق وارد ہے جو استہزاء کے مشابہ ہے سو اس جواب میں تدبر و غور و خوض کرو۔

تخصیصات و تنسیحات

قولہ قالوا انه الخ۔ چونکہ معتزلہ کے نزدیک شکر منعم عقلاً واجب ہے اس لئے انھوں نے اشاعرہ کی دلیل کے اس مقدمہ پر کہ شکر منعم میں بندہ کا دنیا میں کوئی فائدہ نہیں معارضہ قائم کرتے ہوئے کہا کہ اشاعرہ کا یہ کہنا کہ شکر میں بندہ کا

کچھ فائدہ نہیں درست نہیں ہے اس لئے کہ فائدہ جس طرح جلب منفعت کو کہتے ہیں یونہی دفع مضرت کو بھی فائدہ کہا جاتا ہے اور دفع مضرت بھی فائدہ ہے اور آخرت میں ترک شکر سے عقاب کا احتمال ہے۔ اور شکر منعم کے ذریعہ احتمال عقاب سے اس حاصل ہو جاتا ہے اور جوئی عقاب آخرت سے اس کا باعث ہوا اور اس کو مستلزم ہووہ عقلاً واجب ہے لہذا شکر منعم عقلاً واجب ہے کہ اتیان شکر میں دفع مضرت ہے جو فائدے کی ایک نوع ہے لہذا اشاعرہ کا یہ کہنا کہ شکر میں بندے کا کچھ فائدہ نہیں درست نہیں اور معتزلہ کے اس استدلال پر دو طریقے سے مختصر ابن حاجب اور تحریر وغیرہا میں معارضہ قائم کیا گیا ہے اولاً بایں طور کہ بندہ شکر یہ کی ادائیگی میں جن اعضاء وقوی و اموال وغیرہ کو استعمال کرے گا وہ سب ملوک الہی ہیں ملوک بندہ نہیں ہیں اور ادائیگی شکر میں ملک غیر ملوک غیر (اللہ تعالیٰ شانہ) میں بغیر اجازت تصرف کرنا ہوگا اور بغیر اجازت مالک اس کی ملک و ملوک میں تصرف کرنا حرام ہے لہذا شکر کا بجالا نا بھی حرام ہوگا اس معارضہ کا معتزلہ کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ شکر کی بجا آوری میں ملک غیر میں مطلقاً بغیر اذن واجازت کے تصرف کرنا ہوگا نہیں ایسا نہیں کیونکہ قتل و درود شرع مطہر شکر کی بجا آوری میں اگر چہ اذن شرعی واجازت شرعیہ نہیں ہے لیکن اذن عقلی واجازت عقلیہ ضرور ہے لہذا شکر کی بجا آوری میں ملک غیر میں اذن عقلی واجازت عقلیہ کے ساتھ تصرف کرنا ہوگا جو جائز و درست ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک عقل رسول باطنی ہے۔

قولہ علیٰ انہ مثل الخ۔ معتزلہ کی جانب سے معارضہ مذکورہ کا یہ دوسرا جواب ہے کہ شکر کی بجا آوری میں اگرچہ ملک غیر میں بغیر اذن تصرف کرنا ہوگا لیکن یہ تصرف ممنوع نہیں بلکہ جائز و مباح ہے کیونکہ بلا اذن واجازت وہ تصرف جائز ہوتا ہے کہ جس میں مالک کا کوئی نقصان نہ ہو اور یہاں ایسا ہی ہے کہ مالک کا کوئی نقصان نہیں جیسے کہ کسی کی دیوار یا درخت کے سایہ میں مسایہ حاصل کر لینا یا کسی کے جلتے ہوئے چراغ سے چراغ روشن کر لینا اور جلا لینا ان امور میں مالک سے اذن واجازت کی حاجت نہیں ہوتی ہر عاقل جانتا ہے اور اس کی عقل پہچانتی ہے کہ اس میں نہ تو دیوار و درخت والے کا کوئی نقصان ہے اور نہ صاحب چراغ کا اس میں کوئی ضرر ہے اور وہ سب ان امور سے راضی ہیں تو گویا یہی اذن عقلی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اعضاء وقوی و اموال و جائداد اس لئے بخشا ہی ہے کہ ان کو مصارف خیر میں صرف کیا جائے اور اس کا اس میں کچھ نقصان و ضرر نہیں لہذا شکر عقلاً جائز و درست ہوا۔

قولہ وثانیاً بانہ الخ۔ یہ حضرت علام کے قول سابق میں جو عورض اول ہے اسی اوپر معطوف ہے یعنی معتزلہ

کی دلیل مذکور پر دوسرا معارضہ بایں طور قائم کیا گیا ہے کہ شکر منعم استہزاء کے مشابہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بے شمار غیر متناہی ہیں ارشاد بانی ہے "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها" اور بندہ کو جو نعمتیں ملی ہیں وہ اقل قلیل ہیں پانی کے ایک قطرہ اور روٹی کے ایک لقمہ اور ایک کھڑا کے برابر و مساوی بھی نہیں تو جس طرح سے کوئی بڑا بادشاہ کسی غریب فقیر کو روٹی کا ایک کھڑا دیدے اور غریب فقیریوں بیان کرے کہ فلاں بادشاہ نے مجھے روٹی کا ایک کھڑا عطا کیا ہے یہ بادشاہ کی شان میں استہزاء ہے اسی طرح بندوں کا کہنا اور شکر بجالا نا کہ مولیٰ تعالیٰ نے مجھے یہ نعمتیں دی ہیں یہ رب تعالیٰ کی بارگاہ میں استہزاء ہے اور استہزاء حرام ہے لہذا شکر منعم بھی حرام ہے معتزلہ کی جانب سے اس معارضہ ثانیہ کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہ تمہارا معارضہ بالکل کمزور و ضعیف ہے کیونکہ شکر اگرچہ مشابہ استہزاء ہے لیکن ہر مشابہ استہزاء حرام نہیں اس لئے کہ مولیٰ تعالیٰ کی بارگاہ قدس میں خلوص و اخلاص مستتر محمود و مقبول ہے تو جو شکر اخلاص و التماس کے ساتھ بندہ بجالائے گا وہ عند اللہ محمود ہوگا اور بندہ اس پر آخرت میں ثواب ہوگا۔

قولہ وایضاً کیف الخ۔ معارضہ ثانیہ کا معتزلہ کی جانب سے یہ دوسرا جواب ہے کہ شکر بندہ کو استہزاء کے مشابہ کہنا درست نہیں کیونکہ شکر شرعاً مامور بہ ہے ارشاد بانی ہے واشکروا لى واقیموا الصلوة و آتوا الزکوۃ وغیرہا من الاوامر اور جو شرعاً مامور بہ ہے استہزاء کے کیسے مشابہ ہو سکتا ہے اور یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ شرع مطہر اس شئی (شکر) کے وجوب سے متعلق وارد ہے جو استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے کہ مشابہ استہزاء قبیح ہے اور قبیح واجب نہیں ہو سکتا لہذا ثابت ہوا کہ شکر منعم استہزاء کے مشابہ نہیں۔

قولہ فتدبر۔ حضرت علام قدس سرہ کے اس ارشاد میں کلام و مقام کی وقت و مصوبت کی جانب اشارہ ہے۔

افقول۔ حق و صواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بندوں پر بے شمار نعمتیں ہیں وہ نعمتیں فی نفسہ بہت زیادہ ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ کی ملک و ملوک کی جانب نسبت و اضافت کرتے ہوئے بہت قلیل ہیں لیکن نفس الامر میں بہت زیادہ ہیں لہذا مالک جب کسی فقیر محتاج کو اتنی نعمتیں بخش دے جو فقیر محتاج کی حاجت کیلئے کافی بلکہ فاضل ہو تو وہ نعمتیں بہت زیادہ ہیں اگرچہ وہ نعمتیں مالک کی ملک و ملوک کی جانب نسبت و اضافت کرنے کے اعتبار سے قلیل ہیں لہذا شکر منعم استہزاء کے مشابہ نہیں۔ وهو تعالیٰ اعلم

مسئلة لا خلاف فی ان الحكم وان كان فی کل فعل قديماً لكن يجوز ان لا يعلم

قبل البعثة بعض منه بخصوصه اما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا لكن منه مالا يدرك بالعقل علة الحسن والقيح فيه واما عند غيرهم فلان الموجب وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج عندنا واما الخلاف المنقول بين اهل السنة ان اصل الافعال الاباحة كما هو مختل لكثير الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في النفس فقيل ان ذلك بعد الشرع بالدلالة السمعية اى دلت على ان ما لم يقع فيه دليل التحريم ما دون فيه او ممنوع عنه وفيه مافيه.

ترجمہ مع توضیح

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم اگرچہ فعل میں قدیم ہے لیکن جائز و ممکن ہے کہ بعض مخصوص احکام بعثت رسول سے قبل معلوم نہ ہوں لیکن بعض احکام کا عدم علم معتزلہ کے نزدیک تو اس لئے ہے کہ حکم اگرچہ ان کے نزدیک ذاتی ہے لیکن بعض احکام ایسے ہیں کہ جن کے حسن و قبح کی علت عقل کے ذریعہ مدرك نہیں ہو سکتی اور بعض احکام کا عدم علم غیر معتزلہ کے نزدیک اس لئے ہے کہ موجب حکم اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن بسا اوقات حکم کا ظہور کلام نفسی قدیم کے تعلق سے ہوتا ہے اور بعثت رسول کے حادث ہونے کی وجہ سے تعلق حادث ہے لہذا بعثت سے قبل کوئی حکم شخص و معین نہیں۔ تو ہم اہل سنت و جماعت کے نزدیک اس کے فعل و ترک میں کوئی حرج بھی نہیں (کیونکہ ہمارے نزدیک عقل حاکم نہیں) اور راہ اختلاف جو اہل سنت و جماعت کے مابین منقول ہے کہ اصل افعال احکام میں اباحت ہے جیسا کہ یہ اکثر حنفیہ و شافعیہ کا مختار ہے یا اصل افعال میں حظر منع ہے چنانچہ یہ اکثر احناف و شوافع کے اختیار کا مذہب ہے۔ اور صدر الاسلام نے فرمایا کہ اصل افعال اموال میں اباحت ہے اور نفس و ذوات میں اصل افعال حظر منع ہے سو کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف شرع مطہر کے ورود کے بعد ادراسعیہ کی وجہ سے ہے یعنی جن افعال کے ترک و فعل کے سلسلہ میں دلیل تحریم قائم نہیں ہے وہ افعال ما دون فیہ ہیں یا وہ افعال ممنوع ہیں اور ان کا ترک واجب ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے یعنی اس میں بھی اختلاف ہے۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ لا خلاف فی ان الحكم الخ۔ یعنی اہل سنت و جماعت معتزلہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بعض مخصوص احکام بعثت رسول سے قبل معلوم ہوں خواہ بالکل کوئی حکم معلوم نہ ہو چنانچہ یہ اشاعرہ و مجاہد حنفیہ کا مسلک ہے یا صرف بعض احکام معلوم نہ ہوں چنانچہ یہ معتزلہ بعض حنفیہ کا مسلک ہے حاصل یہ کہ بعض احکام کے عدم علم میں اشاعرہ و معتزلہ کے درمیان اتفاق ہے اور اہل سنت کے نزدیک حکم قدیم ہے اس لئے کہ حکم ان کے یہاں اس خطاب الہی ازلی قدیم کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال سے انتہاء یا تحییر استعقل ہو اور معتزلہ کے نزدیک حکم حادث ہے کیونکہ ان کے یہاں حکم وجوب و حرمت وغیرہا کو کہتے ہیں اور یہ امور وجوب و حرمت وغیرہا ارادۂ بندہ سے قبل حادث سے معتزلہ کے نزدیک معلل ہیں تو حکم ان کے وہاں حادث ہے اور اہل سنت کے نزدیک احکام کا ثبوت صرف شرع مطہر سے ہے عقل حاکم نہیں اور معتزلہ عقل انسانی کو حاکم جانتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک نزول شرع مطہر سے قبل کوئی انسان مکلف نہیں اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عقل حاکم ہے اس لئے ہر عاقل بسبب عقل مکلف ہے لیکن فریقین اہل سنت و معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جائز و ممکن ہے کہ بعثت رسول سے پہلے بعض مخصوص احکام معلوم نہ ہوں۔

قولہ اما عند المعتزلة الخ۔ یعنی معتزلہ کے نزدیک بعض احکام کے عدم علم کی وجہ ہے کہ حکم اگرچہ ذاتی ہے شرع پر موقوف نہیں ہے لیکن بعض احکام کے حسن و قبح کی علت عقل سے مدرك نہیں ہوتی جیسے آخری رمضان کے روزے کا حسن اور اول شوال کے روزے کا قبح ان دونوں کے حسن و قبح کا اور اک نزول شرع سے قبل بذریعہ عقل نہیں ہوتا اور نہیں ہو سکتا اس لئے جائز و ممکن ہے کہ بعض مخصوص احکام بعثت رسول سے قبل معلوم نہ ہوں اور بعض احکام کے عدم علم کی وجہ معتزلہ کے اختیار کے یہاں یہ ہے کہ موجب و مقتضی احکام اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن بسا اوقات احکام کا ظہور کلام نفسی کے افعال سے تعلق پر موقوف ہوتا ہے اور تعلق خود بعثت رسول پر موقوف ہے اور بعثت کے حادث کی وجہ سے تعلق حادث ہے لہذا بعثت رسول سے قبل کوئی معبود و معین حکم نہیں اور جب کوئی شخص و معین حکم نہیں تو بعثت سے قبل ہمارے (اہلسنت) نزدیک ان افعال کے ترک و فعل میں کوئی حرج و خرابی بھی نہیں اس لئے ہمارے یہاں ان پہاڑوں کے باشندے جن تک کوئی دعوت و تبلیغ نہیں پہنچی ہے اور نہیں پہنچ سکی ہے وہ احکام کے مکلف نہیں اور معتزلہ کے نزدیک ایسی پہاڑیوں کے ایسے مذکورہ باشندے بھی مکلف بالا احکام ہیں۔

قوله واما الخلاف الخ. اور اہل سنت کے مابین یہ اختلاف منقول و مروی ہے کہ اصل اشیاء و اصل افعال احکام میں اباحت و حلت و جواز ہے یا اصل اشیاء میں منع و حرمت و عدم جواز ہے تو اس کی توجیہ میں بعض کتابوں مثلاً شرح منہاج میں یہ کہا گیا اور بیان کیا گیا ہے کہ یہ اختلاف شرع مطہر کے نزول کے بعد ہے شرع مطہر کے نزول سے قبل نہیں۔ چنانچہ اکثر احناف و شوافع کا مختار یہ ہے کہ جن افعال کی تحریم و حرمت پر اہل سمعیہ و شریعیہ قائم ہوئیں وہ حرام ہیں اور جن امور و افعال کی تحریم و حرمت پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں وہ جائز و مباح ہیں اور امام برہان الدین فرغانی صاحب ہدایہ و حضرت سیدنا ابو منصور ماتریدی و علامہ محمد شین کرام کا اس بارے میں یہ مذہب ہے کہ جن امور و افعال کی تحریم و حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں وہ بھی منوع و حرام ہیں۔ اور مصدر الاسلام نے تفصیل کیا ہے کہ وہ امور و افعال جن کا تعلق اسوا کے ساتھ ہے مثلاً خرید و فروخت و ہبہ و اجارہ وغیرہ ان میں اصل افعال اباحت و حلت و جواز ہے اور جن کا تعلق ذوات و نفوس کے ساتھ ہے تو ایسے امور و افعال میں اصل افعال منع و حرمت و عدم جواز ہے جیسے قتل نفس قتل عضو اور وطی وغیرہ اور حضرت علامہ قدس سرہ کا قول "فقیل" "ان کے قول" "اما الخلاف المنقول الخ" کی خبر ہے اور یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ اشاعرہ کے یہاں درود شرع سے قبل کوئی حکم نہیں تو ان کی طرف سے یہ کہنا کیسے درست و صحیح ہوگا کہ اصل افعال اباحت و حلت و جواز ہے یا منع و حرمت و عدم جواز ہے کیونکہ اباحت و حرمت حکم ہیں اور قبل شرع کوئی حکم نہیں اور حاصل جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف مذکور درود شرع کے بعد اہل سمعیہ و شریعیہ کی وجہ سے واقع ہوا ہے درود و نزول شرع مطہر سے قبل نہیں۔

قوله وفيه ما فيه. اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اصولیوں کے کلام سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ اختلاف قبل شرع میں ہے اور قبل بعثت رسول میں ہے یہی وجہ ہے کہ اباحت و حلت اسلیہ کے رفع اور اس کے اٹھا لینے کو صحیح نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ اباحت و حلت اسلیہ سے متعلق خطاب شرع نہیں۔ فافہم وتفکر۔

واما المعتزلة فقسوا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعیش بدونها ككل الفلكة مثلا التي ما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة والى ماليس كذلك ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للعبث وربما يمنع الاستلزام والحظر للآ يلزم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وقد مر و يرد عليهما انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض ان لا حكم له فيه لا

الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلاً ولا ينافي ذلك العلم اجمالاً اقول يرد عليهما انه يلزم جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين في نفس الامر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض فتأمل۔

ترجمہ مع توضیح

اور لیکن معتزلہ تو انھوں نے افعال اختیار یہ (اور افعال اختیار یہ وہ افعال ہیں جن کے بغیر تعیش و بقا ممکن ہو مثلاً میوہ کھانا) کو دو قسموں کی جانب منقسم کیا ہے ایک تو وہ افعال اختیار یہ کہ جن میں حسن و قبح کی بہت موجب مدد رک معلوم ہو سو یہ افعال اقسام خمسہ مشہورہ واجب و مندوب و مباح و حرام و مکروہ کی جانب منقسم ہیں دوسرے وہ افعال جو ایسے نہیں ہیں یعنی وہ افعال اختیار یہ کہ جن میں ان کے حسن و قبح کی علت موجب و جہت موجب معلوم و مدد رک نہ ہوں اور درود شرع سے قبل ان افعال کے سلسلے میں معتزلہ کے تین قول ہیں۔ قول اول اباحت ہے حکمت خلق تخلیق کو حاصل کرنے اور عبت کو دفع کرنے کی وجہ سے اور بسا اوقات عبت کے لزوم کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور قول ثانی مطلقاً منع ہے تاکہ ملک غیر میں بغیر اذن مالک تصرف کرنا لازم نہ آئے اور بلاشبہ اس کا جواب شکر منعم کی بحث میں گزر چکا اور ان دونوں قولوں پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ اباحت و مطلقاً منع عقلی کا قول کیسے کیا جاسکتا ہے ان افعال اختیار یہ کے بارے میں کہ جن میں عقلاً کوئی حکم نہ ہونے کو تسلیم کیا جا چکا ہے کیونکہ فرض یہ ہے کہ حکم کی علت کا تفصیلی علم نہیں ہے اور وہ علم اجمالی کے معانی نہیں میں کہتا ہوں کہ ان دونوں مذکورہ قولوں پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ نفس الامر میں دو متضاد حکموں سے فعل واحد کے اتصاف کا جواز لازم آئے گا اور اس اعتراض کے جواب میں اجمال و تفصیل کا فرق مفید نہ ہوگا کیونکہ علت اجمالی و تفصیلی کا اختلاف متناقض نہیں اٹھا سکتا پس تم غور و فکر کرو۔

تحقیقات و تنبیحات

قوله واما المعتزلة الخ. یعنی معتزلہ نے افعال اختیار یہ کی دو قسمیں کیا ہے ایک تو وہ افعال اختیار یہ جن کے حسن و قبح کی علت موجب ہمیشہ معلوم ہو دوسرے وہ افعال جن کے حسن و قبح کی علت معلوم و مدد رک نہ ہو اور حضرت علامہ قدس سرہ کے افعال اختیار یہ کی تفسیر کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہاں افعال اختیار یہ کا معنی مشہور مراد نہیں اس لئے جو فاعل کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوں وہ فعل اختیار یہ کہلاتے ہیں۔ یہ فعل اختیار یہ اصل و مطلق اختیار کا متقابل ہے بلکہ یہاں افعال اختیار یہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے بغیر زندگی کی بقا و تعیش ممکن ہو مثلاً میوہ جات

کھانا ان علاقوں یا ان ممالک، مقامات میں جہاں کے باشندوں کی زندگی بقاء اور ان کا قیام سبب جات کے کھانے پر موقوف نہیں۔ اور وہ افعال اختیار یہ جن کے حسن و قبح کی علت موجب معلوم ہو وہ افعال اقسام خمسہ مشہورہ سے خالی نہیں ہوں گے۔ دلیل حصر یہ ہے کہ وہ افعال یا تو ان کے طرفین یعنی فعل و ترک میں سے کوئی ایک پہلو قبح پر مشتمل ہوگا یا نہیں اب اگر حق اول پر جانب فعل قبح پر مشتمل ہے تو وہ حرام ہے اور اگر ترک فعل قبح پر مشتمل ہے تو وہ واجب ہے اور حق ثانی پر اب اگر طرفین (فعل و ترک) میں سے کوئی ایک جانب حسن پر مشتمل ہے یا مشتمل نہیں ہے بقدر اول پر یا تو فعل حسن پر مشتمل ہے تو وہ مندوب و مستحب ہے اور اگر ترک فعل حسن پر مشتمل ہے تو وہ مکروہ ہے اور بقدر ثانی کے طرفین میں سے کوئی ایک جانب بھی حسن پر مشتمل نہ ہو تو وہ مباح ہے۔ اور اگر افعال اختیار یہ ایسے ہیں کہ ان کے حسن و قبح کی علت معلوم و مدبر نہیں ہے تو اس سلسلہ میں معتزلہ کے ایسے افعال کے بارے میں درود شرع سے قبل تین اقوال ہیں۔ قول اول اباحت و جواز و عدم حرج کا ہے یہ نظریہ بصرہ کے معتزلیوں کا ہے اور یہی بہت سے شوافع اور اکثر احناف کا بھی قول و نظریہ ہے کما فی بعض الشروح۔ ان حضرات کے قول اباحت کی وجہ یہ ہے کہ اگر اشیاء و افعال مباح نہ ہوں تو حکمت خلق و فائدہ خلق فوت ہو جائے گا کیونکہ ان کی تخلیق و خلق سے مقصود بندوں کا انتفاع حاصل کرنا ہے اور جب حکمت تخلیق فوت ہو جائے گی تو ان اشیاء کا پیدا کرنا عبث ہو جائے گا اور چونکہ اباحت تحصیل حکمت کیلئے ہے اور تحصیل حکمت دفع عبث کیلئے ہے لہذا حضرت علامہ کا قول ”تحصیلاً“ ان کے قول ”الاباحۃ“ کا مفعول لہ ہے اور ان کا قول ”دفعاً“ ان کے قول ”تحصیلاً“ کا مفعول لہ ہے۔ فافہم

قولہ و دیمایع الاستلزام۔ یعنی عدم اباحت و عبث میں ملازمہ و استلزام تسلیم نہیں کہ اشیاء و افعال کو اگر مباح تسلیم کیا جائے تو عبث لازم آئے گا کیونکہ جب ان کی خلق و تخلیق میں کوئی حکمت نہ ہوگی تو اس سے عبث لازم آئے گا۔ یہ درست نہیں لہذا ضروری ہے کہ اشیاء و افعال مباح ہوں۔ اس استلزام و لزوم پر کبھی منع وارد کیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اشیاء و افعال اگر مباح نہ ہوں تو عبث لازم آئے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو اس لئے پیدا فرمایا ہو کہ بندہ انہیں دیکھ کر لپچائے اور مشغی و خواہش مند ہو اور پھر اپنی خواہشات نفسانی کو روکے اور صبر کرے جس پر بندہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا لہذا عدم اباحت سے عبث و بے فائدہ ہونا لازم نہیں آئے گا۔ کذلک فی المنہیۃ۔

قولہ والحظر لثلاً یلزم الخ۔ یعنی وہ اشیاء و افعال جن کی علت حسن و قبح معلوم نہ ہو ان کے بارے میں معتزلہ کا قول ثانی حرمت و منع کا ہے یہ نظریہ بغدادی مغلّی کے معتزلیوں کا ہے اور بعض احناف و شوافع کا ہے کما فی بعض

الکتب۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصل اشیاء میں حرمت ہے کیونکہ جن افعال کے حسن و قبح کی علت معلوم نہیں ان کی بجا آوری میں ان کے کرنے میں امحاء و تخریج کا استعمال لازم آئے گا جو ملک خدا و ملک خدا میں اس سے کھٹ غیر (اللہ تعالیٰ) و ملک غیر میں تصرف لازم آئے گا اور ملک غیر میں تصرف ناجائز و منوع ہے لہذا اصل اشیاء میں حرمت و عدم جواز و حظر وضع ہے۔

قولہ وقد مر۔ یعنی شکر نعم کی بحث میں اس شبہ کا ازالہ اور اس کا جواب گزر چکا ہے کہ ملک غیر میں تصرف کے جواز کیلئے اذن عقلی و اجازت عقلیہ کافی ہے اور نیز ملک غیر میں بغیر اذن کے وہ تصرف جائز ہوتا ہے کہ جس تصرف میں غیر کا کوئی ضرر و نقصان نہ ہو مثلاً کسی غیر کی دیوار یا درخت وغیرہ سے سایہ حاصل کرنا یا کسی روشن چراغ سے کوئی دوسرا چراغ روشن کرنا اس سے متعلق کلام شکر نعم کے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔ فغفکر و قد مر فیہ۔

قولہ ولا ینافی ذلك العلم اجمالاً۔ کیونکہ باوقاات ایسا ہوتا ہے کہ کسی کا علم و ادراک تخصیص تو نہیں ہوتا لیکن اس شی کا ادراک و علم اجمالاً ہوتا ہے۔ مثلاً عقل اول کے تجزیہ کا علم اس کے کبرئی کی جانب نسبت کرتے ہوئے اجمالاً تو ہوتا ہے اور اس کا علم تفصیلی نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارے قول للعالم متغیر و کل متغیر حادث کا نتیجہ یعنی للعالم حادث کا علم کل متغیر حادث کے ضمن میں اجمالاً معلوم ہوتا ہے کیونکہ کل متغیر حادث ہمارے قول للعالم حادث پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے کہ عالم خیر کے افراد سے ہے۔

قولہ اقول الخ۔ یہاں سے حضرت علامہ قدس سرہ معتزلہ کے قول اباحت و حظر پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں فعل واحد کے انصاف کا جواز و متضاد کام سے نفس الامر میں لازم آئے گا جو اجتماع تقیہین کے قبیل سے ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں وجوب ہو اور معتزلہ نے اباحت یا حظر وضع کا قول کیا ہو تو فعل واحد میں وجوب کے ساتھ اباحت یا حظر کا اجتماع لازم آئے گا جو دونوں متضاد ہیں اور یہ اجتماع تقیہین کو تسلیم ہے جو باطل و محال ہے اور اجمال و تفصیل کا فرق کرتے ہوئے جو جواب ابھی گزرا ہے وہ اجمال و تفصیل یہاں مفید واقع نہیں کیونکہ معرفت حکم کی علت میں اجمال و تفصیل ہے نہ کہ محل حکم جو فعل ہے اس میں اجمال و تفصیل ہے لہذا معرض تقیہین و معرض متضادین شی واحد و فعل واحد ہے جو درست نہیں تو اجمال و تفصیل کا تفاوت مفید نہ ہوگا۔

قولہ فتأمل۔ اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اعتراض مذکور کا جہنی و مدار نظر و اباحت کا قول کرنے والوں کے عزم پر ہے علاوہ ازیں اباحت بمعنی عدم حرج فی الفعل اور وجوب میں تضاد نہیں جیسا کہ اباحت بمعنی عدم الحرج فی

اعمل ورجب میں پائی جاتی ہے۔ فافہم وتفکر۔
والثالث التوقف لان فہ حکما معینا من الخمسة ولا يدري ايها واقع اقول هذا يقتضي
الوقف في الخصوصية ولا ينافي ذلك العلم الاجمالي فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

قول ثالث معتزل کا توقف ہے کیونکہ ان افعال و اشیاء میں احکام غصہ سے کوئی حکم مخصوص و معین ہے اور معلوم
نہیں ہے کہ احکام غصہ سے کون سا حکم واقع ہے تو ایسی صورت میں توقف ہی اولیٰ ہے تو توقف ہی کرنا چاہئے میں کہتا
ہوں کہ یہ عدم علم حکم مخصوص کے بارے میں توقف کا متقاضی ہے اور وہ علم اجمالی کے منافی نہیں ہے پس تم غور کرو۔

تحقیقات و تنبیحات

قوله والثالث الخ۔ یعنی وہ افعال و اشیاء کہ جن کے حسن و قبح کی علت موجبہ معلوم نہ ہو ان کے بارے میں معتزلہ کا
قول ثالث توقف کا ہے کہ ہمیں کسی حکم مخصوص کا علم نہیں کیونکہ ان افعال میں کوئی نہ کوئی حکم من جانب اللہ احکام غصہ
وجوب و حرمت وغیرہ سے ضرور ہے لیکن ہمیں اس کا علم نہیں لہذا توقف ہی راجح ہے تو اصل اشیاء میں توقف ہے اور
توقف بہت سے اہل سنت کا بھی مسلک ہے کما فی کشف المہجہم وهو تعالیٰ اعلم۔ حضرت علامہ قدس سرہ قول
یا لتوقف پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ افعال مذکورہ میں احکام غصہ سے کسی نہ کسی حکم معین کا ہونا اور اس بات
کا علم نہ ہونا کہ احکام غصہ سے کون سا حکم واقع ہے یہ چاہتا ہے کہ ہر فعل کے حکم مخصوص کے بارے میں توقف کیا جائے
اس بات کا متقاضی نہیں کہ کسی امر کلی و قاعدہ کلیہ سے کسی حکم کا علم اجمالی بھی نہ ہو لہذا قاعدہ کلیہ مجملہ سے فعل کے حکم کا علم
اجمالی ہو سکتا ہے لہذا معتزلہ کا مطلق توقف کا قول کرنا درست نہیں۔

قوله فتدبر۔ اس میں اعتراض مذکور کے جواب کی جانب اشارہ ہے کہ تاہلین توقف کی توقف سے مراد یہ ہے کہ فعل
مخصوص میں جہت مخصوصہ کے ذریعہ حکم مخصوص کا علم نہیں نہ یہ کہ نفس حکم کا علم نہیں انہیں نفس حکم کا علم تو ہے لیکن حکم مخصوص
کا علم جہت مخصوصہ کے ساتھ نہیں فافہم۔

تنبيه الحنفية قسموا الفعل الى ما هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط كالايمان او يقبل
كالصلوة منعت في الاوقات المكروهة والى ما لغيره ملحق بالاول وهو فيما لا اختيار للنفوس

فيه كالزكاة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت او غير ملحق كالجهاد
والحد وصلوة الجنائز فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت وهكذا اقسام الغيب
الامر المطلق مجرداً عن القرينة هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره شمس الافة
او لغيره كما في البديع لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاه فيثبت الادنى۔

ترجمہ مع توضیح

یہ تنبیہ ہے حنفیہ نے بالاستقراء فعل کو حسن لنفسہ اور حسن لغيرہ کی طرف تقسیم کیا ہے جو اول (یعنی حسن لنفسہ) کے
ساتھ ملحق ہے اور اس حسن لغيرہ کی جانب جو اول کے ساتھ ملحق نہیں۔ اور حسن لنفسہ کو دو قسموں کی طرف تقسیم کیا ہے ایک
تو وہ حسن لنفسہ کہ جس کا حسن مکلف سے قابل سقوط نہیں جیسے ایمان اور دوسرا وہ حسن لنفسہ کہ جس کا حسن مکلف سے
قابل سقوط ہے جیسے کہ نماز کہ اوقات مکروہہ میں ممنوع ہے اور وہ جو اول کے ساتھ ملحق ہے وہ اس میں ہے کہ جس میں بندہ
کو کچھ اختیار نہیں جیسے زکوٰۃ و روزہ و حج کہ حاجت فقیر و نفس بندہ و بیت اللہ شریف کی جانب نظر کرتے ہوئے شروع
ہوئے ہیں۔ اور وہ جو اول کے ساتھ غیر ملحق ہے جیسے جہاد و حد و نماز جنازہ کہ یہ تینوں کفر و معصیت و اسلام میت کے
واسطے سے حسن ہوئے ہیں اور ایسے ہی حج کے بھی اقسام ہیں وہ فعل امر جو قرینہ سے خالی ہو کیا یا امر اس حسن لنفسہ کیلئے
ہے جو قابل سقوط نہیں ہے چنانچہ امام شمس الائمہ طوائی نے اسے اختیار کیا ہے یا امر مذکور حسن لغيرہ کیلئے ہے جیسا کہ
بدیع کتاب میں ہے مامور بہ میں اقتضاء حسن کے ثبوت کی وجہ سے، لہذا ادنیٰ جو حسن لغيرہ ہے وہی ثابت ہوگا۔

تحقیقات و تنبیحات

قوله الحنفية قسموا الخ۔ یعنی حضرات حنفیہ نے افعال کے حسن و قبح لذاتہ و لغيرہ سے متصف ہونے کو ثابت
کرنے کے بعد پھر افعال کو بالاستقراء حسن لنفسہ و حسن لغيرہ اور قبح لذاتہ و قبح لغيرہ کی جانب تقسیم کیا ہے اور حسن لنفسہ کو
دو قسموں میں مختصر کیا ہے ایک تو وہ حسن لنفسہ ہے جو کبھی کسی حال میں اس کا حسن ذاتی مکلف سے ساقط نہیں ہو سکتا جیسے
ایمان باللہ اور تصدیق قلبی کہ اس کا حسن ذاتی ہے کبھی مکلف سے ساقط نہیں ہوتا حتیٰ کہ حالت اکراہ میں بھی اس کا سقوط
نہیں ہوتا۔ دوسرا وہ حسن لنفسہ کہ کبھی مکلف سے اس کا حسن ساقط ہو جاتا ہے جیسے کہ نماز کہ اوقات مکروہہ طلوع شمس
و غروب شمس و نصف النہار کے وقت مکروہ و ممنوع ہے اور ان اوقات ممنوعہ میں اس کا حسن ساقط ہو گیا ہے یا حالت جنس

ونفاس میں نماز جماعاً ساقط ہو جاتی ہے "وفی المنہیة ویسقط بالحیض والنفاث اجماعاً" اور حضرات حنفیہ نے حسن الخیرہ کی بھی دو قسمیں کیا ہے ایک تو وہ حسن الخیرہ جو حسن الخیرہ کے ساتھ ملحق ہے اور یہ حسن الخیرہ کے ساتھ ملحق ہونے والا اس غیر واسطہ میں ہے جو بندہ کی قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور اس وقت یہ غیر فعل اختیاری نہیں ہو سکتا اور صلاحیت نہیں رکھتا کہ حسن سے متصف ہو سکے لہذا فعل میں حسن کے ثبوت کیلئے واسطہ سفیر محض ہوگا جیسے زکوٰۃ روزہ و حج میں کہ زکوٰۃ حاجت فقیر کو دفع کرنے کیلئے مشروع ہوئی ہے اور روزہ کسر ثبوت نفس و تہر لیس کی وجہ سے مشروع ہوا ہے اور حج کی مشروعیت خانہ کعبہ بیت اللہ شریف کے شرف اور اس کی عظمت کی وجہ سے ہے اور ان سب اشیاء حاجت فقیر و ثبوت و عظمت بیت اللہ شریف میں بندوں کو کچھ اختیار و دخل نہیں۔

قولہ او غیر ملحق الخ۔ یہ حضرت علامہ قدس سرہ کے قول ملحق بالاول پر معطوف ہے یعنی دوسرا وہ حسن الخیرہ ہے جو اول یعنی حسن الخیرہ کے ساتھ ملحق نہیں کہ اس میں غیر واسطہ بندوں کے اختیار میں ہوتا ہے اور غیر واسطہ فی العرض ہوتا ہے جیسے جہاد و حدود و نماز جنازہ کہ جہاد و اعلاء کلمۃ اللہ و دفع کفر و شرک کی وجہ سے فرض ہے اور معصیت و جرائم کو روکنے کیلئے حدود کے قیام کا حکم ہے اور اسلام میت کی تعظیم کی وجہ سے نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور یہ سب کفر و معاصی و اسلام تبیوں بندوں کے اختیار میں ہیں۔

قولہ ہکذا القسام القبیح۔ یعنی حسن کے اقسام کی طرح اقسام قبیح بھی ہیں ایک قبیح الخیرہ وہ ہے جو کبھی اس کا حج مکلف سے ساقط نہیں ہوتا جیسے کفر و شرک و زنا و دوسرا قبیح الخیرہ وہ ہے کہ کبھی مکلف سے اس کا حج ساقط ہو جاتا ہے جیسے اکل میہ (مردار کا کھانا) کہ بھوک کی شدت میں اس کا حج ساقط ہو جاتا ہے اور اباحت کی منزل میں ہو جاتا ہے تیسرا وہ قبیح الخیرہ جو اول یعنی قبیح الخیرہ و قبیح لذاتہ کے ساتھ ملحق ہے جیسے غضب کہ حق غیر کے تعلق کی وجہ سے حرام ہے اور یہ واسطہ ساقط الاعتبار ہے تو غضب حرام و قبیح بالذات ہو گیا لہذا فی بعض الكتب۔ اور چوتھا وہ قبیح الخیرہ ہے جو اول یعنی قبیح لذاتہ کے ساتھ ملحق نہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیچ کرنا کہ یہ مفعی و مودی ہے کہ نماز جمعہ فوت ہو جائے اس لئے عند الاذان بیچ ممنوع و مکروہ و قبیح ہے اور جیسے یوم العید میں روزہ رکھنا یہ اس وجہ سے قبیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا ہوگا اور ضیافت الہی سے اعراض کرنا قبیح ہے اس لئے یوم عید و یوم عید میں روزہ رکھنا حرام و قبیح ہے۔

قولہ الامر المطلق الخ۔ یعنی وہ صیغہ امر و فعل امر جو حسن کے خصوص پر قرینہ دالہ ہے بالکل خالی ہے کوئی ایسا

نہیں ہے جس سے سمجھا جاسکے کہ یا وہ حسن لذاتہ و حسن الخیرہ کیلئے ہے یا وہ حسن الخیرہ کیلئے ہے اس بارے میں اختلاف اصحابین ہے امام شمس الانہر نحسی علیہ الرحمہ کا موقف یہ ہے کہ یہ امر مذکور حسن الخیرہ کیلئے ہے جو قابل متعلقان اور ان کے اسے اختیار و ترجیح دینے کی وجہ سے ہے کہ امر مذکور شارع حکیم کی جانب سے طلب حتیٰ کیلئے ہوتا ہے اور یہ انواع حسن کے اعلیٰ نوع کا مقتضی ہے اور انواع حسن کی نوع اعلیٰ وہ حسن لذاتہ ہے جو متعلق کا قابل نہیں اور بعض اصولیوں کے یہاں امر مذکور حسن الخیرہ کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ کتاب بدیع میں نقل و حکایت کے طور پر مذکور ہے اس کے قائل کا ذکر نہیں ہے اس قول کا قائل جو بھی ہو اس کے اختیار و ترجیح کی وجہ سے ہے کہ مامور بہ میں حسن اقتضاء ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ امر حکیم ہے اور حکیم کی شان یہی ہے کہ وہ قبیح کا حکم نہ فرمائے بلکہ حسن ہی کا حکم دے اور یہ درجہ جات حسن کے ادنیٰ درجہ کو چاہتا ہے۔ اور وہ حسن الخیرہ ہے جو دفع ضرورت کیلئے کافی ہے اور ضرورت کا تقدیر بقدر ضرورت ہوتا ہے لہذا امر مذکور حسن الخیرہ کیلئے ہے۔

الباب الثانی فی الحکم وهو عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاه او تخييراً فنحو واللہ خلقکم وما تعملون لیس منه ولہنا ابحاث الاول انه لا ینعکس فانہ یدخر منه الاحکام الوضعیة فمنہم من زاد او وضعاً ومنہم من لم یزد فتارة ینعکس خروجها عن الحد فان الاقتضاء اعم من الصریحی والضمنی والقصة من حیث ہی قصة لا اقتضاء فیہا وما فی التحریر ان الوضع مقدم علیہ لا یضر لصدق الاعم وتارة ینعکس کونہما من المحدود فاننا لا نستسی حکماً وان سببی غیرنا ولا مشاحۃ الثانی من المعتزلة ان الخطاب عندکم ای الکلام النفسی قدید والحکم حادث لثبوت النسخ وما ثبت قدمہ امتنع عدمہ والجواب ان الحادث هو التعلق فافہم۔

ترجمہ مع توضیح

باب ثانی حکم کے بیان میں ہے اور وہ حکم ہمارے (اہل سنت و جماعت کے) یہاں وہ خطاب الہی ہے جو اقتضاء یا تخیر (مکلف (عادل و بالغ) کے فعل سے متعلق ہوگی "واللہ خلقکم" کا مثل حکم نہیں ہے اور یہاں حکم مذکور کی تعریف کے سلسلے میں کچھ بحثیں (اعتراضات) ہیں۔ بحث اول یہ ہے کہ حکم کی تعریف مذکور جامع نہیں کیونکہ احکام وضعیہ حکم کی تعریف سے نکل جاتے ہیں تو بعض ان اصولیوں سے وہ ہیں جنہوں نے حکم کی تعریف مذکور میں او وضعاً

کی قید زائد کیا تاکہ احکام وضعیہ حکم کی تعریف سے نہ نکل سکیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ جنہوں نے حکم کی تعریف میں وضع کی قید کو نہیں بڑھایا تو وہ کسی حکم کی تعریف مذکور سے احکام وضعیہ کے نکلنے کو منع کرتے اور روکتے ہیں کیونکہ حکم کی تعریف مذکور میں اقتضاء صریحی و اقتضاء ضمنی دونوں سے اعم ہے اور قصہ قصہ ہونے کی حیثیت سے اس میں کوئی اقتضاء و طلب نہیں۔ اور وہ جو امام ابن ہمام کی تحریر الاصول میں ہے کہ حکم پر وضع مقدم ہے وہ ہم جس کے درپے ہیں اس کیلئے معترضین اقتضاء اعم کے صدق کی وجہ سے اور وہ کسی حکم کی تعریف مذکور کے افراد سے احکام وضعیہ کے ہونے کو منع کرتے اور روکتے ہیں کیونکہ احکام وضعیہ و خطابات وضعیہ کو ہم حکم نام نہیں رکھتے اور انہیں حکم نہیں کہتے اگرچہ ہمارے اغیار احکام وضعیہ و خطابات وضعیہ کو حکم کے نام سے موسوم کرتے اور حکم کہتے ہوں اور اصطلاح میں کوئی خرابی نہیں۔ بحث ثانی معتزل کی جانب سے ہے کہ خطاب یعنی کلام نسبی تم جماعت اہل سنت کے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث ہے نسخ کے ثبوت کی وجہ سے اور وہ جس کا قدیم ہونا ثابت ہو اس کا معدوم ہونا مستبعد و محال ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ مکلف سے حکم کا تعلق صرف حادث ہے (حکم حادث نہیں بلکہ حکم قدیم ہے) سو تم سمجھو اس لئے کہ یہ بالکل ظاہر ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله الباب الثانی الخ۔ پہلے یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ کتاب مسلم الثبوت کا مقالہ ثانیہ احکام کے بیان میں ہے اور مقالہ میں چار ابواب ہیں۔ اول حاکم کے بیان میں ہے اور ثانی حکم کے بیان میں ہے اور ثالث محکوم فیہ کے بیان میں اور باب رابع محکوم علیہ کے بیان میں ہے یعنی مقالہ ثانیہ کا باب ثانی حکم کے بیان میں ہے اور حکم ہم اہل سنت کے نزدیک اس کلام الہی و خطاب الہی کو کہتے ہیں جو مکلف یعنی عاقل و بالغ کے فعل سے اقتضاء یعنی طلب حتمی و وجوبی یا تخیری یعنی طلب تخیری و طلب بشرط مشیت کے طور پر متعلق ہو اب اگر حتمی طور پر طلب فعل ہے تو وہ واجب ہے اور حتمی طور پر اگر ترک فعل کی طلب ہو تو وہ حرام ہے اور اگر طلب تخیری کے طور پر طلب فعل ہے تو وہ مندوب و مستحب ہے اور اگر طلب تخیری کے طور پر ترک فعل مطلوب ہے تو وہ مکروہ ہے اور فعل و ترک دونوں مساوی ہوں اور دونوں میں مکلف مختار ہے تو وہ مباح ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قصص و امثال و صفات باری تعالیٰ سے متعلق آیات کریمہ و روایات الہیہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں کیونکہ وہ افعال مکلفین سے متعلق نہیں اور یونہی واللہ خلقکم و ما تعملون اور اس کے مثل جیسی آیات کریمہ بھی حکم کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ ان میں اقتضاء و تخیر نہیں بلکہ فعل کے

حال سے متعلق اخبار ہیں اور اقتضاء و تخیر انشاء ہیں فافہم و تدبر۔

قوله لھذا الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور سے متعلق کچھ اعتراضات ہیں اور کچھ بحاث ہیں وہ چار ہیں پہلی بحث اور پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ حکم کی تعریف مذکور اپنے سارے افراد کو جامع نہیں اور تعریف کیلئے طرد و کس یعنی معیت و جمعیت واجب و لازم ہے اور حکم کی تعریف مذکور اس لئے جامع نہیں کہ اس سے حکم وضعی نکل جا رہا ہے کیونکہ اس میں اقتضاء یا تخیر نہیں جیسے کہ حکم لگانا وقت کے سبب ہونے کا نماز کیلئے یونہی ہیج ملک کا سبب ہے اور یونہی زوال شمس نماز ظہر کے وجوب کا سبب و دلیل ہے اسی طرح اجتماع و قیاس دونوں وجوب عمل کے دلائل و اسباب ہیں یہ سب احکام وضعیہ ہیں کہ واضح و شارح نے ایک شئی کو دوسری شئی کیلئے سبب و شرط بنادیا ہے اور متعین فرمادیا ہے یا ایک شئی کو دوسری شئی کا رکن بنادیا ہے یا ایک کو کسی دوسری شئی کیلئے مانع بنادیا ہے جیسے دلوک شمس و زوال شمس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے اور طہارت و پاکیزگی نماز کیلئے شرط ہے اور قرأت قرآن نماز کا رکن ہے اور نجاست نماز کیلئے مانع ہے وغیرہ وغیرہ یہ سب احکام وضعیہ میں داخل نہیں کہ شارح نے ان سب میں ایک شئی کے تعلق کو ایک شئی کے ساتھ بیان فرمانے کیلئے وضع فرمادیا ہے اور متعین فرمادیا ہے یہی حکم وضعی کا مطلب و معنی ہے اور یہ سب احکام وضعیہ حکم کی تعریف مذکور سے نکل جا رہے ہیں کیونکہ ان میں اقتضاء یا تخیر نہیں اس اعتراض کو دفع کرنے کیلئے بعض اصولیوں نے حکم کی تعریف مذکور میں وضع کی قید بڑھائی ہے یعنی حکم وہ خطاب الہی ہے جو مکلف کے فعل سے اقتضاء یا تخیر یا وضع کے طور پر متعلق ہو اب احکام وضعیہ حکم کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے اور بعض اصولیوں نے یہ قید تو نہیں بڑھائی ہے لیکن انہوں نے اقتضاء کو عام کر کے احکام وضعیہ کو حکم کی تعریف میں داخل کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقتضاء کی دوسورتیں ہیں ایک صریحی دوسری ضمنی تو احکام وضعیہ میں اقتضاء صریحی اگرچہ نہیں لیکن اقتضاء ضمنی ضرور ہے لہذا احکام وضعیہ حکم کی تعریف میں داخل رہیں گے خارج نہیں ہوں گے اور بعض اصولیوں نے اس طرح جواب دیا ہے کہ احکام وضعیہ ہمارے یہاں حکم کی تعریف مذکور میں داخل ہی نہیں ہیں اور ہم خطابات وضعیہ کو حکم کہتے ہی نہیں ہیں گو کہ ہمارے اغیار ان کو حکم کہتے ہوں یہ ان کی اصطلاح ہوگی۔ ہماری اصطلاح میں خطابات وضعیہ کو احکام نہیں کہتے یہ الگ الگ اصطلاحیں ہیں اور اس میں کچھ خرابی بھی نہیں۔

قوله والقصة من حیث الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ اس سے ایک شبہ و سوال کا جواب دے رہے ہیں شبہ یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں احکام وضعیہ کو داخل کرنے کیلئے اگر اقتضاء کو عام کر دیا جائے گا خواہ اقتضاء صریحی ہو یا ضمنی ہو اور

احکام وضعیہ و خطابات وضعیہ میں اقتضاء ضمنی ہے لہذا حکم کی تعریف میں احکام وضعیہ داخل ہیں گے تو اس صورت میں قرآن مقدس میں جو قصص مذکور ہیں وہ بھی حکم کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ قصص میں بھی اقتضاء ضمنی ہے اس لئے کہ قصوں اور حکایتوں سے بھی اقتفال و ایقان فعل و اعتبار عن الافعال مفہوم ہوتا ہے اور سمجھا جاتا ہے اس لیے مشہر واعتراض کو دفع کرتے ہوئے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ قصہ، قصہ ہونے کی حیثیت سے اس میں اقتضاء نہیں لہذا قصص حکم کی تعریف مذکور میں داخل نہیں حاصل جواب یہ ہے کہ قصوں کی دو حیثیت اور ان کے دو اعتبار ہیں ایک تو یہ ہے کہ جو قائل و حوادث وقوع پذیر ہوئے ان کی نقل و حکایت ہے اس اعتبار سے ان میں قطعاً کوئی اقتضاء نہیں ملتا۔ اقتضاء ضمنی ہے اور نہ ہی اقتضاء صریحی اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ قصص واجبیۃ الاعتبار ہیں یعنی بندوں کے لئے لازم ہے کہ وہ قصوں سے عبرت حاصل کریں تاکہ افعال حسد کا اتیان یا ان کے اعمال سید سے اجتناب کریں اس اعتبار سے ان میں اقتضاء ضمنی ہے تو اس جہت و حیثیت سے وہ حکم کی تعریف مذکور میں داخل ہو جائیں گے اس لئے حضرت علامہ نے فرمایا کہ قصہ اس حیثیت سے کہ وہ قصہ ہے اور نقل و حکایت ہے اس میں کوئی اقتضاء نہیں لہذا حکم کی تعریف میں قصص داخل نہیں۔

قولہ وما فی التحدید الخ۔ یہ قول بھی ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ حکم وضعی کا حکم اقتضائی میں داخل کرنا درست نہیں کیونکہ وضع شارع حکم پر مقدم ہے اس لئے کہ شارع کا تعین فرمانا وقت کے سبب ہونے کو یہ وجوب مصلوہ کا موجب ہے اور موجب، وجوب پر مقدم ہوتا ہے لہذا وضع و حکم دونوں الگ الگ اشیاء ہیں ایک دوسرے کے تحت داخل نہیں کیونکہ مقدم مؤخر کے تحت نہیں ہوتا لہذا یہ کہنا کہ اقتضاء کی قید احکام وضعیہ کو بھی شامل ہے اور اقتضاء ضمنی و حکم ضمنی میں وضع مندرج ہے یہ درست نہیں اسی سوال کو دفع کرتے ہوئے علامہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ جو تحریر الاصول میں سوال و اعتراض ہے کہ وضع حکم اقتضاء پر مقدم ہے تو ایک دوسرے کے تحت کیسے داخل ہو سکتا ہے یہ اعتراض و سوال مندرجہ رسائل نہیں کیونکہ اقتضاء اعم سمیت یعنی سبب ہونے پر بھی صادق آ رہا ہے لہذا اقتضائی اعم، اعم وضع سے مؤخر نہیں بلکہ وضع و اقتضائی اعم دونوں ایک ہی ہیں کیونکہ حکم اقتضائی جو صریحی و ضمنی سے اعم ہے وہ حکم وضع پر بھی صادق آتا ہے اگرچہ حکم اقتضائی صریحی حکم وضعی کے مابین و مغائر ہے اور اس سے مؤخر ہے لہذا حکم وضعی حکم اقتضائی کو متضمن ہے و شامل ہے حاصل جواب یہ ہے کہ اقتضاء کے دو معنی ہیں اول خاص ثانی عام اور وہ جو وضع سے مؤخر ہے وہ معنی خاص ہے جس کو اقتضاء صریحی کہا جاتا ہے اور وہ جو وضع کو شامل ہے وہ معنی عام ہے جو اقتضاء صریحی و اقتضاء ضمنی دونوں کو شامل

ہے اور حکم کی تعریف میں جو اقتضاء ماخوذ ہے وہ معنی عام کے اعتبار سے ہے جو دونوں کو شامل ہے۔ فافہم و تدبیر۔ قولہ والسانی من المعتزلة الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور پر دوسری بحث اور دوسرا اعتراض معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر یہ ہے کہ اے مشر اہل سنت و جماعت! خطاب الہی تمہارے نزدیک کلام قسمی جو کلام لغوی کا مدلول ہے وہ قدیم ہے اور حکم حادث ہے کیونکہ نسخ احکام پایا جاتا ہے اور نسخ تفسیر تبدیل کو کہتے ہیں اور وہ قسمی جس کا تفسیر تبدیل و عدم ثابت ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے لہذا حکم کی تعریف و تفسیر قدیم سے درست نہیں یونہی قدیم کی تفسیر حادث سے درست نہیں اس سوال معتزلہ کا ہماری جانب سے یہ جواب ہے کہ حکم قدیم ہے اور صرف مکلف سے حکم کا تعلق حادث ہے تعلق کے حدوث سے حکم کا حدوث لازم نہیں آتا لہذا حکم قدیم ہے حادث نہیں تو حکم کی تفسیر و تعریف کلام قسمی قدیم سے درست صحیح ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ابدی قدیم ہے اور یونہی اس کی تمام صفات کمالہ ازلی قدیم ہیں اور ان کے تعلقات حادث ہیں یونہی حکم قدیم ہے اور اس کا تعلق حادث ہے اور علم مفت قدیم ہے اور اس کا تعلق حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ قدیم ہے اور قدرت کا تعلق حادث ہے فافہم و تدبیر تو حکم کا بندوں سے تعلق حادث ہے اور تعلق ہی کے اعتبار سے حکم پر نسخ کا درود ہوتا ہے نفس حکم پر نسخ کا درود طریقان نہیں اور جس حکم کی تعریف کی گئی ہے وہ حکم باعتبار نفسہ ہے وہی قدیم ازلی ہے جو ذات پاک و وعدہ لا شریک لہ کے ساتھ قائم ہے جیسے خطاب الہی و کلام قسمی قدیم ذات پاک کے ساتھ قائم ہے تو حکم کی تعریف و تفسیر خطاب سے صحیح و درست ہے قطعاً کوئی خرابی نہیں۔

قولہ فافہم۔ شاید کہ حضرت علامہ قدس سرہ نے اس سے جواب کے بالکل ظاہر ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے۔ وهو تعالیٰ اعلم۔

الثالث منقوض باحکام افعال الصبی من مندوبیۃ صلواتہ وصحة بیعہ وجوب الحقوق المالیه فی ذمتہ اولاً واجیب بانہ لا خطاب للصبی وانما للولی التحریض ولہ الثواب وعلیہ الاداء والصحة عقلیۃ لانہا تتم بالمطابقۃ وفیہ ما فیہ الرابع انہ یرج ما یثبت بالاصول الثلثۃ غیر الكتاب والجواب انہا کاشفۃ عن الخطاب فالثابت بھا ثابت بہ و اما عدم عد نظم القرآن منہ مع انہ کاشف عن النفسی فلان الدال کانہ المدلول وما عن الحنفیۃ ان القیاس مظهر بخلاف السنة والاجماع فمبنی علی انہ اصرح فی الفرعیۃ فتأمل۔

ترجمہ مع توضیح

حکم کی تعریف سے متعلق بحث ثالث یہ ہے کہ حکم کی تعریف مذکور تا بالغ بچوں کے افعال کے احکام یعنی تا بالغ کی نماز کا مندوب ہونا اور اس کی بیعت کا صحیح و درست ہونا اور اولاً حقوق مالیکہ کا تا بالغ کے ذمہ واجب ہونا ان سب احکام سے منقوض ہے کیونکہ حکم کی تعریف مذکور میں مکلف کی قید ہے اور تا بالغ مکلف نہیں اور بعض شافعیہ کی کتابوں میں اس بحث و اعتراض کا جواب بایں طور دیا گیا ہے کہ تا بالغ کو خطاب نہیں بلکہ نماز پر عادی بنانے کیلئے ولی کو ہی ابھارا اور عبادت دلا تا ہے اور ولی ہی کیلئے ثواب ہے۔ اور حقوق مالیکہ کی ادائیگی بھی کسی مال سے ولی ہی پر ہے اور تا بالغ کی بیعت کی صحت و درستی عقلی ہے کیونکہ صحت ایجاب و قبول کے مطابق ہونے سے تام ہو جاتی ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے اور حکم سے متعلق چوتھی بحث یہ ہے کہ کتاب اللہ کے علاوہ اصول علیہ سنت و اجماع و قیاس سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ حکم کی تعریف مذکور سے نکل جا رہے ہیں کیونکہ حکم کی تعریف میں خطاب الہی کی قید ہے اور اصول علیہ کتاب اللہ نہیں اور اس بحث و اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصول علیہ مذکورہ خطاب اللہ کے کاشف و مظہر ہیں لہذا جو احکام اصول علیہ سنت و اجماع و قیاس سے ثابت ہوں گے وہ خطاب الہی سے ہی ثابت ہوں گے اور لیکن لفظ قرآن کا کاشف و مظہر سے نہ شمار کرنا حالانکہ لفظ قرآن کلام نفسی ازیلی کیلئے کاشف و مظہر ہیں تو وہ اس وجہ سے ہے کہ دال یعنی لفظ قرآن گویا وہ مین مدلول یعنی کلام نفسی قدیم ہے اور وہ جو حنفیہ سے منقول ہے کہ قیاس کاشف و مظہر ہے سنت و اجماع مظہر و کاشف نہیں تو وہ اس پر مبنی ہے کہ کتاب اللہ کے فرع ہونے میں حدیث و اجماع کی فرعیت کے بنسبت قیاس کی فرعیت صریح تر (زیادہ صریح و واضح) ہے سو تم اس میں تامل کرو کہ دقیق ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله الثالث منقوض الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور سے متعلق بحث ثالث یہ ہے یہ الثالث موصوف محذوف البحت کی صفت ہے چونکہ حکم کی تعریف میں فعل مکلف کی قید ہے اور مکلف عاقل، بالغ کو کہتے ہیں تو وہ احکام تا بالغ بچوں کے افعال سے متعلق ہوں گے تو وہ حکم کی تعریف سے نکل جائیں گے کہ تا بالغ بچے مکلف نہیں اور بچوں کے افعال سے متعلق شرع مظہر میں بہت سے احکام وارد ہیں مثلاً تا بالغ بچوں کی نماز مندوب و مستحب ہوتی ہے بچوں کی بیعت و شراء (خرید و فروخت) ولی کی اجازت سے صحیح و درست ہوتی ہے اور تا بالغ بچوں نے اگر کسی کے مال تلف ویرا کر دیا ہے تو اولاً انھیں تا بالغین کے ذمہ ہے کہ انھیں کے اموال سے ضمان دی جائے اور انھیں کے

پر ضمان واجب ہوتی ہے یہ سب احکام شریعہ ہیں جو حکم کی تعریف مذکور سے مکلف کی قید سے نکل جا رہے ہیں اس بحث و اعتراض کا جواب بعض شوافع کی کتابوں میں اس طرح دیا گیا ہے کہ تا بالغ بچوں کو خطاب نہیں تو ان کی نماز بھی مندوب و مستحب نہیں البتہ ولی کیلئے مندوب ہے کہ نماز کا عادی بنانے کیلئے بچوں کو نماز کیلئے ابھارے اور انھیں رحمت دلائے کہ وہ نماز کے عادی و پابند ہو جائیں نہ کہ ثواب کیلئے اور ولی ہی کو اس تجویز و ترغیب پر اجر و ثواب ملے گا اور ممکن ہے کہ بچوں کی نماز کا اجر و ثواب بھی ولی ہی کو ملے اور وہی مستحق ہو اور تا بالغ بچے نے کسی کا کچھ مال تلف ویرا کر دیا ہے اس صورت میں ولی پر واجب ہے کہ وہ تا بالغ بچے کے مال سے تلف کردہ مال کی ضمان ادا کرے اور تا بالغ بچوں کی بیعت و شراء اور ان کی خرید و فروخت کا صحیح ہونا تو وہ اس وجہ سے ہے کہ ان کی بیعت کی صحت و درستی وہ ایک عقلی شے ہے جو احکام سے نہیں ہے کیونکہ جو ایجاب و قبول شرع مظہر کے مطابق پایا جاتا ہے وہ صحیح و درست ہوتا ہے خواہ اس کا مددور تا بالغ سے ہو یا بالغ سے صحت پالی جائے گی اور شرع مظہر کی مطابقت سے وہ تام و مکمل ہو جاتی ہے۔

قوله وفيه مافيه۔ یعنی اس جواب میں ضعف ہے اور اعتراض ہے حضرت علامہ فہم مافیہ سے اس بات کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں کہ تا بالغ بچہ اپنی نماز پر خود ثواب ہوگا اور ترک نماز پر اس کو کچھ عتاب نہ ہوگا کما قیل تو اس کی نماز کی مندوبیت کا انکار بعید ہے اور یونہی وہ تا بالغ بچہ کہ جس کا کوئی اتفاق سے ولی ہی نہیں ہے اور وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز کا لغو باطل ہونا لازم آئے گا جو خلاف عقل و خرد ہے اور بعض حواشی میں ہے کہ اس کا جواب اس طرح دیا جائے کہ ثواب کا ترتیب تکلیف پر موقوف نہیں بلکہ عادت الہیہ جاری ہے کہ وہ اپنے فضل و کرم سے اچھے عمل والوں کے اجر کو ضائع نہیں فرماتا وہو تعالیٰ اعلم۔

قوله الرابع انه يخرج الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور سے متعلق بحث رابع یہ ہے یہ الرابع بھی موصوف محذوف البحت کی صفت ہے چونکہ حکم کی تعریف مذکور میں خطاب اللہ و خطاب الہی کی قید لگی ہوئی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ وہ احکام شریعہ جو کتاب اللہ کے علاوہ احادیث نبویہ و اجماع امت و قیاس سے ثابت ہیں وہ سب احکام حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں حالانکہ وہ بھی احکام ہیں اس بحث و سوال و اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصول علیہ حدیث و اجماع و قیاس یہ تینوں خطاب الہی کیلئے کاشف و مظہر ہیں لہذا وہ احکام شریعہ جو اصول علیہ سے ثابت ہوں گے یا ثابت ہیں وہ خطاب الہی و خطاب اللہ سے ہی ثابت ہوں گے یا ثابت ہیں کیونکہ یہ تینوں اصول کتاب اللہ و خطاب

الہی کے مظہر ہیں۔

قوله اما عدم الخ۔ یہ ایک شبہ کا جواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ اصول ثلاثہ سنت و اجماع و قیاس کو خطاب الہی و کتاب اللہ کیلئے کاشف و مظہر کہا جا رہا ہے تو پھر نظم قرآن کو کلام نفسی قدیم کیلئے کاشف و مظہر کیوں نہیں کہتے حالانکہ نظم قرآن مقدس بھی کلام نفسی قدیم ازل کیلئے کاشف و مظہر ہیں اسی شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نظم قرآن کو کلام نفسی ازل کیلئے کاشف و مظہر اس لئے نہیں شمار کرتے اور اسے کاشف نہیں کہتے کہ کاشف و مکشوف میں مغایرت ہوتی ہے اور یہاں جو کلام نفی و لفظی ہے اور کلام فنی جو مدلول ہے دونوں ایک ہی ہیں تو دال گویا کہ میں مدلول ہے یہاں مغایرت نہیں ہے اس لئے نظم قرآن مقدس کو کلام ازل کیلئے کاشف و مظہر نہیں کہا جاتا۔

قوله وما عن الحنفیۃ الخ۔ یہ بھی ایک شبہ کا ازالہ ہے کہ یہاں ابھی ماسبق میں کہا گیا اور بیان کیا گیا ہے کہ اصول ثلاثہ سنت و اجماع و قیاس سے سب تینوں خطاب الہی و کتاب اللہ کیلئے مظہر و کاشف ہیں اور حنفیہ سے یہ مقول ہے کہ صرف قیاس خطاب الہی کیلئے کاشف و مظہر ہے اور سنت و اجماع امت کو کاشف و مظہر نہیں کہتے یہ تفرقہ کیسا؟ لہذا قیاس و سنت و اجماع میں تفرقہ محکم ہے اسی شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ جو احتیاج سے مقول و مردی ہے کہ قیاس کاشف ہے بخلاف سنت و اجماع امت کے اس کا مطلب یہ ہے کہ سنت و اجماع امت کی جانب نسبت کرتے ہوئے قیاس کی فرمیت کتاب اللہ و خطاب الہی کیلئے اظہر و اوضح ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ حدیث و اجماع کاشف و مظہر ہی نہیں ہیں چونکہ قیاس، قیاس سے حکم حاصل کرنے کے وقت مقیاس علیہ محتاج ہوتا ہے اور سنت و اجماع حصول حکم کی حالت میں کسی دوسری شئی کی جانب بالکل محتاج نہیں ہوتے اسی تفرقہ کی وجہ سے حضرات خیر نے اثبات حکم کی نسبت سنت و اجماع کی جانب کیا اور کشف حکم کی نسبت قیاس کی جانب کیا فاعمل و تدبر۔

قوله فتأمل۔ اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ کلام مشکل و دقتی ہے اور تفرقہ دشوار ہے۔

ثم فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطاباً خلاف والحق انه ان فسر بما فہم کان خطاباً فیہ وان فسر بما افہم لم یکن بل فیما لا یزال ویبتنی علیہ انه حکم فی الازل او فیما لا یزال۔

ترجمہ مع توضیح

پھر کلام الہی کے ازل ہونے پر متفق ہوتے اس بارے میں اختلاف ہے کہ کلام الہی کو ازل میں خطاب کہا

جائے یا نہ کہا جائے اور حق یہ ہے خطاب کی تفسیر اگر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو غیر کو سمجھایا جاسکے تو کلام ازل میں خطاب ہے اور اگر اس کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو غیر کو سمجھایا گیا تو کلام الہی ازل میں خطاب نہ ہوگا بلکہ لا یزال، مستقبل میں خطاب ہوگا اور اسی اختلاف پہنی ہے کہ کلام الہی ازل میں حکم ہے یا لا یزال میں حکم ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله ثم فی تسمیۃ الکلام الخ۔ یعنی اصولیوں کے کلام الہی کے ازل ہونے پر اتفاق کرتے ہوئے ان کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ کلام الہی کو ازل میں خطاب نام رکھا جائے اور اسے ازل میں خطاب کہا جائے یا نہیں؟ تو چونکہ اصولیوں کا یہ اختلاف و تنازع لفظی تنازع و اختلاف ہے اس لئے حضرت علامہ قدس سرہ اپنا قول بغیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں "والحق الخ" یعنی یہ اختلاف خطاب کی تفسیر کے اختلاف پہنی ہے اگر خطاب کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو کسی غیر کو سمجھایا جاسکتا ہے یا وہ غیر کو سمجھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کلام الہی کو ازل میں خطاب کہا جائے گا کیونکہ ازل میں افہام و الفہم کی اس میں صلاحیت موجود تھی اگرچہ افہام و الفہم کا تحقق و وجود ازل میں نہ تھا فیما لا یزال مخاطبین کے موجود ہونے کے بعد ہوا اور اگر خطاب کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو سمجھایا گیا یا سمجھایا جا چکا تو کلام الہی ازل میں خطاب نہ ہوگا اس کو ازل میں خطاب نہ کہا جائے گا کیونکہ ازل میں مخاطبین تھے ہی نہیں کہ افہام کا تحقق و وجود ہو بلکہ مخاطبین کے بعد افہام کا تحقق ہوا ہے تو اب فیما لا یزال خطاب کہا جائے گا اور اصولیوں کے اسی اختلاف پر یہ اختلاف بھی بنتی ہے کہ کلام الہی ازل میں حکم ہے یا فیما لا یزال حکم ہے اور اسے ازل میں حکم کہا جائے گا یا فیما لا یزال حکم کہا جائے گا تو جن لوگوں نے خطاب کی تفسیر سلیفہم سے کیا ہے ان کے یہاں کلام الہی کو ازل میں حکم کہا جائے گا اور حضرات نے خطاب کی تفسیر سلیفہم سے کیا ہے ان کے نزدیک لا یزال میں حکم کہا جائے گا اس تخریج و نتیجہ سے مطوم ہوا کہ اصولیوں کا یہ اختلاف و تنازع متنازع لفظی و اختلاف لفظی ہے جو انھیں زیب نہیں دیتا کیونکہ اختلاف لفظی محکم کی شان سے پیدا کرتا ہے۔

ثم الاقتضاء ان كان حتماً لفعل غير كف فالإيجاب وهو نفس الامر النفسى او ترجيحاً فالنقد او الكف حتماً فالتحريم او ترجيحاً فالمكروه والتخيير الاباحة والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم او بظنى فالإيجاب وكراهة التحريم ويشار كانهما فى استحقاق العقاب بالتارك ومن ههنا قال محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام تجوزاً والحقيقة ما قاله انه الى الحرام اقرب هذا.

ترجمہ مع توضیح

پھر اقتضاء جو حکم میں ماخوذ ہے وہ اگر وجوباً کسی فعل کیلئے بغیر کف کے ہے تو حکم ایجاب ہے اور ایجاب میں امر نفسی ہے اور اگر اقتضاء وطلب جانب فعل کی جانب ترک پر ترجیحاً ہو تو وہ حکم ندب ہے اور اگر اقتضاء وطلب کف فعل کی وجوباً ہو تو وہ تحریم ہے اور اقتضاء وطلب کف ترک فعل کی جانب فعل پر ترجیحاً ہو تو وہ مکروہ ہے اور فعل و ترک کے درمیان اختیار دینا اباحت ہے اور حضرات حنفیہ نے تقسیم کے سلسلہ میں طلب حتی میں دال کے حال کا لحاظ فرمایا تو انھوں نے فرمایا کہ طلب حتی کسی قطعی الدلالت کے ذریعہ ثابت ہو تو وہ افتراض اور تحریم ہے اور کسی ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت کے طلب جازم کا ثبوت ہو تو وہ ایجاب وکراہت تحریم ہے اور ترک پر عقاب کے مستحق ہونے میں ایجاب وکراہت تحریم افتراض تحریم کے ساتھ شریک ہیں اور اسی تشارك کی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مجازاً فرمایا کہ ہر مکروہ حرام ہے اور حقیقت وہ ہے جو امام اعظم و امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ مکروہ طلب وجوبی میں حرام کے قریب تر ہے اس کو محفوظ کر لو۔

تحقیقات و تنقیحات

قبولہ ثم الاقتضاء الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ جب حکم کی تعریف کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے حکم کے اقسام کا بیان شروع فرما رہے ہیں تو فرمایا ”ثم الاقتضاء الخ“ یعنی حکم کی تعریف میں لفظ اقتضاء جو ماخوذ ہے اس سے مراد طلب ہے تو اقتضاء وطلب اگر ایسی ہے کہ اس میں بغیر کف و ترک کے فعل وجوباً مطلوب ہے تو وہ ایجاب ہے اور علامہ قدس سرہ کا قول ”فالإيجاب“ مبتدأ مخذوف ”فالحکم“ کی خبر ہے اور ایجاب امر نفسی (جو لفظی کا بدلہ ہے) کا عین ہے کیونکہ ایجاب وہ خطاب ہے جو فعل کے وجوب کا متقاضی ہو اور وہ عین امر و نفس امر ہے لہذا

ایجاب ہی امر نفسی ہے اور طلب و اقتضاء ایسی ہے کہ اس میں بغیر کف و ترک کے ترجیحاً فعل مطلوب ہے تو وہ ندب و استحباب ہے اور طلب و اقتضاء کف فعل و ترک فعل کی وجوباً ہے کہ وجوباً کف فعل مطلوب ہے تو وہ تحریم ہے اور اگر کف فعل و ترک فعل ترجیحاً مطلوب ہے تو وہ مکروہ ہے اور اگر کف فعل و ترک کے درمیان بندہ مختار ہے فعل و ترک سے کچھ راجح نہیں بلکہ دونوں مساوی ہیں تو وہ اباحت ہے۔

قبولہ والحنفية لاحظوا الخ۔ اور ہمارے فقہاء احناف نے جب کہ پایا کہ وہ احکام جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ ان احکام کے مغایر و مخالف ہوتے ہیں جو دلائل ظنیہ سے ثابت ہوا کرتے ہیں اس لئے انھوں نے حکم کی تقسیم میں طلب حتی و اقتضاء وجوبی میں دال (دلالت کرنے والے) کا لحاظ کیا اور اس کا اعتبار فرمایا کہ طلب جازم وطلب حتی اگر ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ جو مفید یقین ہے اور اس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں تو اگر طلب فعل اس سے مطلوب ہے تو وہ فرض ہے اور اگر طلب کف فعل کی ہے تو وہ حرام تحریم ہے اور اگر طلب حتی وطلب جازم ایسی دلیل سے ثابت ہے جو مفید ظن ہے اور اس میں کچھ شبہ ہے تو وہ ایجاب و واجب ہے اگر اس میں طلب فعل ہے اور اگر اس میں کف فعل کی طلب ہے تو وہ کراہت تحریمی و مکروہ تحریمی ہے اور واجب و مکروہ تحریمی فرض و حرام کے ساتھ حق عمل میں مشارک و مساوی ہیں کہ جس طرح سے فرض کا تارک مستحق عقاب ہے یونہی واجب کا تارک بھی مستحق عقاب ہے اور جس طرح سے حرام کا مرتکب مستحق عقاب ہوتا ہے یونہی مکروہ تحریمی کا مرتکب بھی مستحق عقاب ہوگا ہاں حق اعتقاد میں واجب و فرض، مکروہ تحریمی و حرام میں نقادت ہے کہ فرض و حرام کا منکر و جاحد کا فر ہوتا ہے اور واجب و مکروہ تحریمی کا منکر و جاحد ضال، مظل کہلاتا ہے اسے کہ فرض نہیں کہا جاتا بلکہ وہ مکراہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ واجب و مکروہ تحریمی فرض و حرام کے ساتھ استحقاق عقاب میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں اس لئے حضرت سید امام محمد علیہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مجازاً فرمایا کہ ہر مکروہ تحریمی حرام ہوتا ہے اور حق و حقیقت وہ ہے جو حضرات شیعین سیدنا امام اعظم و سیدنا امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ مکروہ تحریمی طلب حتی میں اور ترک کف سے استحقاق عقاب میں حرام سے قریب تر ہوتا ہے عین حرام کا درجہ نہیں رکھتا۔

قبولہ لهذا۔ یہ فعل محذوف خذ یا احفظ کا مفعول ہے یعنی جو کچھ ذکر و بیان کیا گیا ہے وہ بہت اہم اور ضروری اشیاء ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ لے لو یا انھیں اذ بان و قلوب میں محفوظ کر لو۔

یہ ہو سکتا ہے؟ جبکہ وجوب ایجاب پر مرتب ہے اور بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ مرتب اور مرتب علیہ دونوں بالذات متجانس ہوتے ہیں لہذا ایجاب و وجوب دونوں احمد بالذات نہیں ہو سکتے کیونکہ مرتب بھی دونوں احمد نہیں ہو سکتے۔ اس اعتراض کو اس طرح دفع کیا جاتا ہے کہ اتحاد و ترتیب میں تقابلی و منافقات نہیں کیونکہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں تو ایسا جائز و ممکن ہے کہ ایک ہی شئی کسی ایک اعتبار سے مرتب ہو اور پھر دوسری شئی کسی دوسرے اعتبار سے مرتب غلبہ بھی ہو اس میں کوئی استحالة و استبعاد نہیں کیونکہ مابیت بلا شرط شئی مابیت بشرط شئی کے ساتھ احمد ہے حالانکہ دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ منافرت و مغایرت ہے کما قال الشیخ ابو علی بن سینا فی بعض تصانیفہ۔ اور اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ شئی کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کا ترتیب دوسرے کے اعتبار پر ہوتا ہے نہ کہ خود نفس شئی وہی مرتب اور مرتب علیہ بالذات ہوتی ہے۔ فافہم۔ اور چونکہ اس موقع پر ایک اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایجاب تو مقولہ فعل سے ہے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے اور مقولہ عرضیہ سب کے سب متجانس بالذات ہیں لہذا ایجاب و وجوب کے درمیان اتحاد کا قول درست صحیح نہیں اس لئے حضرت علامہ قدس سرہ نے اس اعتراض کے جواب کی جانب اپنے قول قال السید الخ سے اشارہ فرمایا حضرت علامہ سید شریف جرجانی علیہ رحمۃ الہی نے شرح مختصر الاصول کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ اسی جواب مذکور سے اس اعتراض کا بھی جواب دے دیا جاتا ہے کہ ایجاب مقولہ فعل سے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے تو ایجاب و وجوب دونوں متجانس بالذات ہوں گے لہذا دونوں متحد نہیں ہو سکتے اس کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ شئی واحد پر دو مقولے دو مختلف اعتبار سے صادق آسکتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں یہ جائز ہے اور یہ کہنا اور دعویٰ کرنا کہ شئی واحد پر مختلف اعتبار سے بھی دو چند مقولوں کا صدق ممنوع و ممتنع ہے یہ دعویٰ کل مناقضہ و اعتراض ہے جو لائق سماع نہیں بلاشبہ ایسا جائز و ممکن ہے اور اس میں کچھ حرج بھی نہیں اقول اسی لئے معلم اول اسراطہ طالیس نے کہا کہ لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة۔

قوله اقول الحاصل الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ علامہ میر سید شریف جرجانی علیہ الرحمہ کے قول و جواب کا حاصل یہ ہے کہ شئی واحد پر مقولات حقیقیہ کا تصادق لازم نہیں آتا اور شئی واحد پر مقولات اعتباریہ کا مختلف اعتبارات سے تصادق ممنوع و محال نہیں یعنی جو محال و ممتنع ہے وہ لازم نہیں آتا اور جو لازم آتا ہے وہ محال و ممتنع نہیں لہذا فاضل مرزا جان نے شرح مختصر الاصول کے حاشیہ میں جو یہ کہا ہے کہ شیخ ابو علی بن سینا نے شفاء میں کہا ہے مقولے سب باہم متجانس ہیں لہذا دو مقولے شئی واحد پر بالا اعتبار بھی صادق نہیں آسکتے یہ اعتراض بھی جواب دیا

پر اور جس ہو سکتا ہے کیونکہ شئی کے قول کا مطلب یہ ہے کہ مقولات حقیقیہ میں واحد پر صادق نہیں آسکتے اور جمہولیات اعتباریہ کے صدق کے معنی ہیں اور شئی کا قول مقولات حقیقیہ کے بارے میں ہے ہم اس کے معنی نہیں ہیں لہذا یہ عمل وہی ہوا کہ جو لازم آیا وہ محال نہیں اور جو محال ہے لازم نہیں آیا غلط فہم و تفسیر۔

ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسيبية وهي بالاستقراء ووقتية كالديون لوجوب الصلوة ومعنوية كالاسكان للتحريم ومنها الحكم بكونه مانعاً لما للحكم كالايوة في القصاص او للسبب كالدين في الزكوة ومنها الحكم لكونه شرطاً للحكم كالقدرة على التسليم للمبيع او للسبب كالطهارة في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى هذا.

ترجمہ مع توضیح

پھر خطاب وضع کی چند قسمیں ہیں اس میں سے ایک تو کسی وصف پر اس کے سبب ہونے کا حکم کرتا ہے اور وہ سمیت بالاستقراء ایک تو دقتیہ ہے جبکہ سبب وقت ہو جیسے نماز قہر کے وجوب کیلئے زوال شمس سبب ہے اور دوسرے معنویہ ہے جبکہ سبب غیر وقت ہو جیسے کراکاد (نشأ و ہوتا) تحریم کا سبب ہے اور دوسری قسم خطاب وضع سے کسی وصف پر اس کے مانع ہونے کا حکم لگاتا ہے اب یا تو وہ وصف حکم کیلئے مانع ہے جیسے باپ ہونا قصاص میں کہ ابوت مانع عن القصاص ہے یا تو وہ وصف سبب کیلئے سبب ہونے سے مانع ہے جیسے دین کا ہونا زکوٰۃ میں کہ دین نصاب کیلئے وجوب زکوٰۃ کیلئے سبب ہونے سے مانع ہے اور تیسری قسم خطاب وضع سے اس کے شرط ہونے کا حکم لگاتا ہے اب یا تو وہ وصف حکم کیلئے شرط ہے جیسے وصف قدرت بیچ کے پروردگار نے پر صحت بیچ کیلئے شرط ہے یا وہ وصف سبب کیلئے شرط ہے جیسے طہارت نماز میں شرط ہے اور سبب صلوٰۃ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے لہذا طہارت تعظیم باری تعالیٰ کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے ان سب اقسام کو تم محفوظ کرلو۔

تحقیقات و تنبیحات

قوله ثم خطاب الوضع الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ جب اقتضاء و تفسیر یعنی خطاب تکلفی کی تفسیر سے فارغ ہو گئے تو پھر خطاب وضعی کی تفسیر شروع فرمایا اور فرمایا ثم خطاب الوضع الخ۔ یعنی خطاب وضعی کی تفسیر میں پہلی قسم تو یہ ہے کہ کسی وصف پر اس کے سبب ہونے کا حکم لگاتا ہے اور سبب ہونے کی دو صورتیں ہوا کرتی ہیں ایک تو دقتیہ کہ جس

قوله هذا. یہ فعل محذوف خذ یا احفظ کا مفعول یہ ہے یعنی خذ لهذا یا احفظ لهذا مطلب یہ ہے کہ ان سارے اقسام و صورت کو ذہن میں محفوظ کر لے بہت مفید و کارآمد ہیں۔

والآن نشرع فی مسائل الاحکام ولنقدم علیہا تعریف الواجب وهو ما استحق العقاب تاركه واستحقاقاً عقلياً او عادياً والعفو من الكرم وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد ورد بان ايعاد الله تعالى خير صادق قطعاً وتجویز كونه انشأه للتخويف كما قيل عدول عن الحقيقة بلا موجب على ان مثله يجري في الوعد فينسب باب السعادات لولم يدل على بطلان العفو مطلقاً والكلام في خروجه بعد تسليم وجوده فلا بد ان يقال ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو۔

ترجمہ مع توضیح

اور اب ہم حکم کی تقسیم سے فراغت کے بعد ان احکام کے مسائل کے بیان کو شروع کر رہے ہیں جو مبادی کے قبیل سے ہیں اور ہم مسائل پر واجب کی تعریف کو مقدم کر رہے ہیں۔ اور واجب وہ فعل ہے جس کا تارک عقلاً یا عادتاً عتاب کا مستحق ہو اور مستحق عتاب کو درگزر فرمادینا کرم الہی ہے اور واجب کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ واجب وہ فعل ہے جس کے ترک پر وعید فرمائی گئی ہو اور درگزر فرمایا جائے اور واجب کی تعریف سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ وعید خلاف جائز ہے وعدہ میں خلاف وعدہ جائز نہیں اور خلف بالوعید کے جواز کا قول پائے طور دیکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعید فرمانا یقیناً خبر صادق ہے اور غفور و درگزر کرنے کی تقدیر پر کذب لازم آئے گا جو ذات پاک کیلئے محال بالذات ہے اور یہ جائز کرنا کہنا کہ وعید الہی انشاء تخویف ہے جیسا کہ کہا گیا یہ بغیر مقتضی و بلا ضرورت حقیقت سے عدول کرنا ہے علاوہ ازیں اس تجویز و قول کا مثل وعدہ الہی میں بھی جاری ہوگا کہ وعدہ الہی انشاء و ترغیب کیلئے ہے تو اس سے باب معاذ بند ہو جائے گا حالانکہ وہ مطلوب ہے میں کہتا ہوں کہ وعید الہی کے انشاء و تخویف کیلئے ہونے کی دلیل اگر تام ہو تو یہ دلیل مطلقاً غلط و درگزر کی کے بطلان پر دلالت کرے گی حالانکہ غلو کے وجود کے بعد گفتگو و بحث واجب کی تعریف سے غلو کے نکل جانے میں تھی لہذا ضروری ہے کہ عذر میں کہا جائے کہ وعید الہی کلام الہی تعالیٰ شانہ میں عدم غلو کی قید سے مقید ہے۔

میں وقت سب ہو چسے دلوک شمس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے ارشاد ربانی ہے "اقم الصلوة لعلک تلک الشمس نور سبب ہونے کی دوسری صورت معنویہ ہے کہ اس میں غیر وقت سبب ہے جیسے اس کا تحریم و حرمت کا سبب ہے ارشاد ربانی ہے کلم مسک حرام اور خطاب وضعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی وصف پر اس کے مانع ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اب یا تو وہ وصف حکم ہی کیلئے مانع ہو چسے کہ ابوت قصاص سے مانع ہے سبب قصاص ظلماً قتل ہے سبب کے ہوتے ہوئے الہت نے قصاص جو حکم ہے اس کو روک دیا ہے یا وہ وصف سبب کیلئے سبب ہونے سے مانع ہو چسے کہ قرض ہے کہ اس نے نصاب کو وجوب زکوٰۃ ہونے سے روک دیا۔ شارح نے حوائج اصلیہ سے فارغ و فاضل نصاب کو وجوب زکوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے اور دین و قرض کی ادائیگی حوائج اصلیہ سے ہے لہذا دین و قرض انقطاع سبب سے مانع ہے یہاں پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ابوت جیسے حکم قصاص سے مانع ہے ایسے ہی جائز ہے کہ دین و قرض بھی حکم زکوٰۃ کیلئے مانع ہو پھر دونوں میں فرق کیا ہے اور وجہ تفریق کیا ہے؟ اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ سبب اصطلاح شرع مطہر میں اسے کہا جاتا ہے کہ جس کو شارح نے وجود عدم کے اعتبار سے مدار حکم قرار دیا ہو اور اول میں ظلماً قتل ہے اور ثانی میں نصاب وضعی ہے بخلاف مانع کے کہ مانع بھی اگر چاہے پر بھی بولا جاتا ہے کہ جسے شارح نے وجود عدم کے اعتبار سے مدار حکم قرار دیا ہو لیکن یہ سبب کے بالکل برعکس ہے کہ عدم مانع کے وقت وجود حکم ہوگا اور وجود مانع کے وقت عدم حکم ہوگا اور ابوت ایسے ہی ہے لیکن دین و قرض کی یہ کیفیت و صورت نہیں ہے بلکہ وہ نصاب وضعی کی جانب نسبت کرتے ہوئے مانع ہے حکم کی جانب نسبت کرتے ہوئے مانع نہیں کیونکہ اگر عدم دین و قرض کیا جائے تو وجوب زکوٰۃ لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ عدم دین کے ساتھ نصاب ہی نہ ہو لہذا دین مدار حکم نہیں کہ مانع ہو بلکہ دین مانع بالقرض ہے تو اب فرق دونوں میں واضح ہو گیا اور اعتراض ساقط ہو گیا۔ فافہم۔

قوله ومنها الحكم النح. یعنی خطاب وضعی کی تیسری قسم یہ ہے کہ کسی وصف پر اس کے شرط ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اب یا تو وہ وصف حکم ہی کیلئے شرط ہو چسے کہ پردگی شیخ پر وصف قدرت کا ہونا صحت شیخ جو حکم شیخ ہے اس کیلئے شرط ہے ورنہ شیخ درست ہی نہ ہوگی یا وہ وصف سبب کیلئے شرط ہو چسے کہ نماز میں طہارت کی شرط سبب کیلئے شرط ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب باری تعالیٰ عز شانہ کی تنظیم ہے اور نماز میں طہارت و پاکیزگی کی شرط تنظیم الہی کی وجہ سے رکھی گئی ہے کہ تنظیم باری تعالیٰ و تنظیم الہی ہی وجوب نماز کا سبب ہے اور طہارت کے فقدان و عدم سے تنظیم الہی کا فقدان و عدم لازم آجگا۔ فافہم و تدبر

تجلیات و تنبیحات

قوله والان نشوع الخ۔ یعنی جب ہم حکم کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ہم ان احکام کے مسائل بیان کر رہے ہیں جو مبادی و قدومات کے قبیل سے ہیں اور چونکہ واجب کی تعریف میں اختلافات بہت ہیں اس لئے سب سے پہلے ہم واجب کی تعریف کو ذکر کر رہے ہیں اور اصطلاح میں واجب اس فعل کو کہتے ہیں جس کا تارک عقاباً عارۃً عقاب خداوندی کا مستحق ہو۔ اور چونکہ حسن و قبح معتزلہ و ماترید یہ و حنفیہ کے نزدیک عقلی ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہیں اور تارک واجب معتزلہ و ماترید یہ بعض حنفیہ کے نزدیک عقلاً عقاب الہی کا مستحق ہوتا ہے اور حضرات اشاعرہ کے نزدیک وہ عقاب الہی کا عارۃً مستحق ہوتا ہے اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے واجب کی تعریف میں عقلاً و عارۃً کی قید لگا دیا تاکہ فریقین کے مسلک پر واجب کی تعریف درست ہو جائے۔ اور حاشیہ منہیہ میں اس سے متعلق یہ اعتراض مذکور ہے کہ واجب کی تعریف میں ترک سے کیا مراد ہے اگر ترک سے مراد عدم فعل ہے تو وہ غیر مقدور ہے لہذا ترک عقاب کا سبب نہیں ہو سکتا اور اگر ترک سے مراد کف نفس ہے تو بسا اوقات ترک واجب ہوتا ہے مگر کف نفس کی وجہ سے ترک نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ غیر مقدور عقاب کا سبب نہیں ہو سکتا اور اس کی تحقیق اس مسئلہ کے بیان میں آ رہی ہے کہ ان لا تکلیف الا بالفعل لہذا ابھی توقف کرواں تھیں

قوله والعفو من الکرم الخ۔ یہ ایک سوال مقدور کا جواب ہے تقریر سوال یہ ہے کہ جب واجب کا تارک مستحق عقاب ہوتا ہے اور تارک واجب موجب عقاب ہوتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ تارک واجب سے عقاب کسی منک و جدانہ ہو حالانکہ تو یہ مافی ذنوب ہے اور شفاعت سے مستحق عقاب کو عقاب سے نجات حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ اور دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا شفاعتی لاهل الکبائر من امتی اور واجب کی تعریف مذکور سے تو لازم آتا ہے کہ توبہ و شفاعت مانع نہیں ہوں حالانکہ دونوں مانع ہیں اللہ رحم و کرم ہے وہ کبھی تارک واجب کو بھی معاف فرمادیتا ہے لہذا واجب کی تعریف مذکور جامع نہیں اس سوال مذکور کا جواب یہ ہے کہ غور و فکر فرمادینا یہ کرم الہی و احسان خداوندی ہے جو استحقاق عقاب

والائق غذاب ہونے کے معانی نہیں اور یہ اس لئے کہ نفس انسانیہ افعال و افعال سید سے مکدر ہو جاتا ہے اور وہ جب توبہ کرتا ہے اور ایسے زیورات سے آراستہ ہو جاتا ہے تو وہ کدورت زائل ہو جاتی ہے تو وہ اب عفو کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ رحن و غفور ہے امید ہے کہ وہ اپنے کرم سے معاف فرمادے لہذا غور و فکر فرمادینا یہ کرم الہی ہے جو استحقاق عقاب کے معانی نہیں اور واجب کی تعریف مذکور جامع و مانع ہے۔

قوله وقیل ما اوعد الخ۔ یعنی واجب کی تعریف میں سوال مذکور کدین کرنے کیلئے نہیں کہا گیا ہے اور واجب کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ واجب اس فعل کو کہتے ہیں جس کے ترک پر وحید فرمائی گئی ہو اور اس کے ترک پر عقاب کی وحید آئی ہو اس تعریف سے غور و فکر فرمادینا معنی واجب جس کے تارک کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے معاف فرمادیا ہو اور معاف فرمادے وہ خارج نہ ہوگا کیونکہ غلط فی الواقعہ جائز ہے لہذا جائز ہے کہ عقاب کی وحید فرمائی گئی ہو اور عقاب نہ پایا جائے اس لئے کہ اصل مقول ملحد اس کو نفس سے اور فعل مولیٰ سے شمار کرتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کیلئے نقص وجیب نہیں ہے بلکہ اس کیلئے صفت کمال ہے۔ ہاں البتہ غلط فی الواقعہ جائز و ممکن نہیں کیونکہ غلط فی الواقعہ یعنی وعدہ فرما کر پھر اس کے خلاف کرنا اس میں نقص وجیب ہے جو جناب باری تعالیٰ میں مستعمل و متبع ہے۔

قوله وورد بان ابعاد الله تعالى الخ۔ یعنی غلط فی الواقعہ کے جواز کا قول صحیح و درست نہیں اور اس قول و جواب کا رد بایں طور کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ترک واجب پر وحید فرمادینا خیر ہے جو حقیقہً خبر صادق ہے اور غور و فکر فرمادینا کی تقدیر پر کذب لازم آجیگا اور کذب جناب باری عز شانیہ میں متبع و محال ہے اس لئے کہ کذب اللہ تعالیٰ کیلئے صفت نقصان وجیب ہے۔ اس کا جواب فاضل مرزا جان نے اس طرح دیا تھا کہ وحید و مانع اور دھکانے کے لئے انشاء ہے اور انشاء صدق و کذب سے متصف ہی نہیں ہوتا لہذا غلط فی الواقعہ جائز ہے۔ حضرت علام قدس سرہ نے فاضل مرزا جان کے جواب مذکور کا تین طرح سے رد کیا ہے پہلا رد تو یہ ہے کہ وحید کو خوف کیلئے انشاء قرار دینا یہ بغیر ضرورت کے اور بلا موجب و متعنی کے آیات و وحید و نصوص و وحید کا ان کے معانی حقیقیہ سے معنی مجازی کی جانب عدول کرتا ہے جو جائز و درست نہیں کیونکہ وہ نصوص و وحید کے سلسلے میں وارد ہیں ان کے حقائق اخبار ہیں اور انشاء مان کیلئے معانی مجازی ہیں لہذا ان کیلئے انشاء کی تجویز یہ حقیقت سے عدول کرتا ہے۔ اور دوسرا رد جواب مذکور کا حضرت علام نے اس طرح فرمایا کہ یہ تو آیات و نصوص و وعدہ میں جاری ہو سکتا ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ نصوص و وعدہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ترغیب کی خاطر ترغیب کیلئے انشاء ہوں تو آیات و نصوص و وعدہ میں بھی مختلف ہو سکتا ہے اور وعدہ کے خلاف بھی ہو سکتا ہے لہذا

خلف فی الودعی جائز ہوا جائے اور خلف فی الودع کے جواز سے باب معادعی بند ہو جائے گا اور حجت و حتم و حشر و جہاد کا بطلان لازم آئے گا جو قطعاً باطل ہے اور باب معاد مفتوح ہے سارے مومنین و مسلمین کا اس پر ایمان و اذعان ہے اور فاضل راجان کے جواب مذکور کا حضرت علامہ قدس سرہ نے اپنے قول "اقول لو تم الخ" سے تیسرا رد فرمایا ہے کہ آیات و عید کا انشاء لفظی ہونا اگر درست و نام و مکمل ہو تو یہ دلیل مطلقاً غلط و رد گزری کے بطلان پر دلالت کرے گی کیونکہ اس تقدیر پر جہاد کا وجود و ثبوت ہی نہ ہوگا تو پھر غرضی نہ پایا جائے گا کیونکہ غرض مانا تو جہاد کی فرع ہے تو جب جہاد ہی کا وجود نہ ہوگا پھر غرض کا وقوع و وجود بھی نہ ہوگا حالانکہ گفتگو و بحث غلو کے وجود و ثبوت کو تسلیم کر لینے کے بعد اس کے خلاف مذکور سے نکل جانے میں ہوری ہے اور بعض حواشی میں اس بارے میں ایک اعتراض منقول ہے وہ یہ ہے کہ نصوص و عید کے انشاء تعریف کیلئے ہونے کی تقدیر پر جس طریقے سے ایہا عذاب جائز ہے ایسے ہی غلو کی جائز ہے کیونکہ تعریف اپنے قبضہ میں کرنے پر ہوتی ہے جو استحقاق عذاب و عقاب کا موجب ہو اور غلو و رد گزری مانا یہ مستحق عذاب ہے تہاؤد کرنے اور اس کو رہا کر دینے کو کہتے ہیں لہذا تعویض میں دونوں صورتیں جائز ہیں اور ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نصوص و عید میں عذاب کا ذکر بغیر ایہا عذاب محض تہدید کیلئے اور محض ڈرانے و دھمکانے کیلئے ہے اور ایہا عذاب عذاب کے ثبوت کیلئے کسی غیر آخر کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں اس اعتراض مذکور کا حضرت علامہ قدس سرہ نے اپنے قول "فلا بد ان يقال الخ" سے جواب دیا ہے یعنی ان سب اعتراض سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ عذر میں ہیں کہا جائے اور اس طرح جواب دیا جائے کہ کلام الہی و کلام مقدس میں نصوص و عید جو بھی وارد ہیں وہ سب عدم غلو کی قید سے مفید ہیں کہ رب تعالیٰ اس وقت عقاب و عذاب میں مبتلا فرمایا کہ جب وہ ترک واجب پر غلو و رد گزری فرمایا تو اب اس صورت میں نصوص و عید کے ختم ہوتے ہوئے بھی نہ تو خلف لازم آئے گا اور نہ ہی کوئی اعتراض وارد ہوگا۔ فافہم

اقول حضرت علامہ قدس سرہ کے رد اول کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت علامہ کا یہ کہنا کہ نصوص و عید کا ان کے معانی حقیقیہ سے معافی مجاز کی جانب بلا موجب اور بلا ضرورت عدول کرنا ہے یہ حضرت علامہ کا فرمانا درست نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ موجب طعی عدول کا غلو کا جواز اور باری تعالیٰ کی جناب میں کذب کا احتمال ہے تو عدول کیلئے یہ ایک ضرورت داعیہ ہے لہذا بلا ضرورت نہیں بلکہ ضرورت ملجیہ ہے اور حضرت علامہ کے دوسرے رد کا رد اس طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت علامہ کا یہ کہنا کہ اس کا مثل تو وعدہ میں بھی جاری ہو سکتا ہے کہ نصوص و عید کو بھی انشاء تعریف کیلئے تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بھی تخلف ہو سکتا ہے جس سے باب معادعی بند ہو جائیگا حالانکہ وہ مفتوح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس

مع الفارق ہے جو درست نہیں کیونکہ اول میں ضرورت ہے اور وہ ضرورت غلو کے جواز کا ثبوت اور جناب باری تعالیٰ میں کذب کا بطلان ہے اور دونوں کے اجتماع سے لازم آتا ہے کہ آیات و عید نصوص و عید سب خبر ہو جائیں اور نصوص و عید میں انشاء کی جانب عدول کرنے کی اور ان کے اخبار کی جانب پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے اور قیاس کیلئے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور صورت مذکور میں علت جامعہ و علت مشترکہ نہیں ہے اور حضرت علامہ قدس سرہ کے تیسرے رد کا رد ان کے قول "اقول لو تم" کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ فافہم و تدبر

قولہ مقید بعدم العفو۔ حضرت علامہ قدس سرہ کے اس قول پر بعض حواشی میں یہ اعتراض منقول ہے کہ آیات و عید نصوص و عید کا عدم غلو کی قید سے مقید کرنا بھی بلا موجب و مقتضی کے حقیقت سے عدول کرنا ہے کیونکہ یہ مجاز بالغرف مجاز بالا شمار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عدول کا موجب و مقتضی تحقق و موجود ثابت ہے اور وہ موجب و مقتضی اہل کبار کے لئے غلو کا ثبوت و تحقق ہے جو یقینی و قطعی ہے لہذا ان نصوص و عید کا جو غیر کا فرد و شرک کیلئے وارد ہیں ان کا ان کے ظاہر سے عدول کرنا ضروری ہے اب یا تو انہیں عدم غلو کی قید سے مقید کر کے یا انہیں انشاء تعریف کیلئے تسلیم کر کے عدول کیا جائے عدول بہر حال ضروری ہے اور نصوص و عید میں ان کے عدول کیلئے کوئی موجب و مقتضی نہیں لہذا نصوص و عید آیات و وعدہ اپنے حقائق پر باقی رہیں گی کیونکہ بلا ضرورت تاویل باطل و غیر معقول ہوتی ہے۔ فافہم

مسئلة الواجب على الكفاية واجب على الكل اي كل واحد ويسقط بفعل البعض ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاع علة الوجوب وقيل على البعض لانا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل قالوا ولا يسقط بفعل البعض ولو كان على الكل لم يسقط قلنا المقصود وجود الفعل وقد وجد كسقوط ما على الكفيلين بآداء احدهما وثانياً الا بهام في المكلف كالا بهام في المكلف به قلنا تلخيص المبهام غير معقول قيل منبههم اثم الكل بسبب ترك البعض قلنا ترك البعض يقتضي اولاً وبالذات اثم البعض وان كل من يقول الى اثم الجميع ثانياً وبالعرض فيلزم تأثيم المبهم۔

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ اس بیان میں ہے کہ واجب کفایہ سب پر واجب ہے یعنی مکلف کے ہر فرد پر واجب ہے اور بعض کے کر

لینے سے ہر ایک سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس سقوط سے حکم کا منسوخ ہو جاتا ہے اور اس سے کہیں آتا کیونکہ فعل کا ساقط ہو جاتا ہے اس کے ادا کر لینے سے پہلے کبھی علت وجوب کے منہی ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ واجب کفایہ بعض میں پر واجب ہے ہماری دلیل واجب کفایہ کے ترک کر دینے سے مکلف کے ہر فرد کا گنہگار ہوتا ہے جب کہ ان کا عمل غائب ہو کہ ان کے فیروں نے بھی اسے ادا نہیں کیا ہے۔ بعض بہم پر وجوب کے قائلین نے اولاً کہا کہ واجب کفایہ بعض کے کر لینے سے ساقط ہو گیا اور اگر وہ سب پر واجب ہوتا تو بعض کے کر لینے سے سب سے ساقط نہ ہوتا اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ واجب کفایہ سے مقصود واقع میں فعل کا وجود ہوتا ہے اور بعض کے کر لینے سے فعل پالا گیا لہذا سب سے وہ فعل ساقط ہو گیا جیسے اس دین کا سقوط ہے کہ جس کا مطالبہ دو کھیلوں پر ہو دونوں میں سے کسی ایک کے ادا کر دینے سے دوسرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور واجب کفایہ کے بعض بہم پر وجوب کے قائلین نے ثانیاً کہا کہ مکلف میں ابہام مکلف بہ میں ابہام کے مثل ہے اور مکلف بہ میں ابہام جائز ہے تو مکلف میں بھی ابہام جائز ہے ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ مکلف میں ابہام کی تقدیر پر بہم کی تاہم لازم آتی ہے اور بہم کی تاہم غیر معقول ہے اس جواب کے رد میں کہا گیا ہے کہ بعض بہم پر وجوب کے قائلین کا مذہب بعض کے ترک کے سب سے سب کا گنہگار ہوتا ہے۔ ہم اس رد کے جواب میں کہتے ہیں کہ بعض بہم کا ترک اولاً وبالذات بعض بہم ہی کے گناہ کا مقتضی ہے اگرچہ وہ ثانیاً بالعرض تمام مکلفین کے گناہ کی جانب راجع ہے لہذا مکلف میں ابہام کی تقدیر پر بہم کا گنہگار ہونا لازم آئے گا جو غیر معقول ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله الواجب علی الکفایۃ الخ۔ واجب کفایہ اسے کہتے ہیں کہ جو سب پر واجب ہو اور بعض لوگوں کے کر لینے سے سب بری الذمہ ہو جائیں جیسے نماز جنازہ کہ پوری آبادی کے مکلفین پر واجب ہے اور بعض لوگوں کے نماز جنازہ ادا کر لینے سے سب کے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اور کوئی ایک شخص بھی نہ پڑھے تو سب کے سب گنہگار ہوں گے اور اس کا مد مقابل واجب میں کہلاتا ہے جیسے شیخ و تہ نمازیں کہ سب مکلفین پر واجب ہیں اور سب کے کرنے سے اس کا سقوط ہوگا اور یہاں واجب سے مراد فرض ہے حضرت علامہ قدس سرہ کی عادت چار یہ ہے کہ واجب کا اطلاق کرتے

ہیں جس سے مراد فرض بھی ہوتا ہے ان کے نزدیک واجب فرض کو بھی شامل ہوتا ہے اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ واجب کفایہ آیا سب پر واجب ہے یا بعض معین پر واجب ہے یا بعض بہم پر واجب ہے؟ مجاہد کے نزدیک واجب کفایہ سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کر لینے سے وہ سب سے ساقط ہو جاتا ہے اور حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ واجب کفایہ بعض معین پر واجب ہوتا ہے ان کا یہ کہنا ہے کہ وہ انہیں لوگوں پر واجب ہوتا ہے جو مومن پر حاضر و معذور ہوتے ہیں اور بعض بہم پر وجوب کے قائلین امام مازنی علیہ الرحمہ اور ان کے قسمن ہیں حضرت علامہ قدس سرہ نے دو مذہب کا تذکرہ فرمایا ہے پہلا مذہب مجاہد کا ہے اور دوسرا مذہب امام مازنی کا ہے کسما فی بعض الكتب۔ قوله ولا یلزم الخ۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے جو مذہب مجاہد پر وارد ہوتا ہے کہ واجب کفایہ بعض نے ادا کر لیا تو سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اس سے تو شیخ لازم آتا ہے کہ کیونکہ واجب کا سقوط تارک واجب کے حق میں اس کے بغیر ادا کے ہوئے یہ شیخ ہے اور آپ حضرات شیخ کے قائل نہیں حالانکہ آپ کے مذہب پر شیخ لازم آ رہا ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کیلئے حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ اس سقوط سے شیخ نہیں لازم آتا کیونکہ واجب کا سقوط اس کے ادا کرنے سے پہلے کبھی تو شیخ کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی علت وجوب کے منہی ہو جانے کی وجہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے مثلاً یہی نماز جنازہ خلاف قیاس اسلام میت کی تقسیم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور بعض لوگوں کے ادا کر لینے سے احترام و تقسیم اسلام میت کا وجود محقق ہو جاتا ہے تو اب دیگر مکلفین سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے کہ اب علت وجوب ان کے حق میں منہی ہوگئی تو بغیر ان کے ادا کے وہ واجب ان سے ساقط ہو گیا اور اس سلسلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب کفایہ اگر سب پر واجب نہ ہوتا تو اس کے ترک کر دینے سے سب کے سب گنہگار کیوں ہوتے تو اس سے ثابت ہوا کہ واجب کفایہ سب مکلفین پر واجب ہے ہاں بعض کے ادا کر لینے سے سب بری الذمہ ہو جائیں گے اور سب گنہگار اسی وقت ہوں گے جب ان کو علم ہو کہ کسی نے نہیں ادا کیا ہے اور اگر انہیں علم نہ ہو تو وہ انشاء اللہ تعالیٰ گنہگار نہ ہوں گے۔

قوله فساووا الخ۔ بعض بہم پر وجوب کے قائلین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ بعض کے ادا کر لینے سے واجب کفایہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر قبول مجاہد سب پر واجب ہوتا تو صرف بعض کے فعل سے وہ ساقط نہ ہوتا جیسے اور تمام عبادات کا حال ہے کہ جن پر واجب ہیں انہیں کے ادا کرنے سے وہ ساقط ہوتی ہیں ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ ملازمہ تسلیم نہیں کہ اگر سب پر واجب ہوتا تو صرف بعض کے فعل سے وہ ساقط نہ ہوتا کیونکہ یہاں مقصود واقع

[illegible]

العرض سب پر واجب ہے۔ فافہم وتدبر۔

اقول الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اتوا به
الكل فرد من اثم البعض وهذا النحو من تأنيب المبهم معقول اليق
نعم المبهم الغير المجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول فقت
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة قلنا مؤول بالسقوط بفعل البعض
التحرير يشكل بسقوط الجنائز بفعل الصبى العاقل كما هو الاص
وجوب عليه اقول لا اشكال فان ذلك كسقوط الدين باداء المتبرع.

ترجمہ مع توضیح

جواب مذکور پر میں اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ کل بعض مبہم کے فرد سے ہے کیونکہ جب سب کے سب مکلفین واجب کفایہ کو بجالائیں تو اتفاقاً سب کے سب اس کو بجالانے والے ہوں گے جو ان سب پر واجب تھا لہذا اثم کل اثم بعض کا فرد ہے جیسے اتیان کل اتیان بعض کا فرد ہے اور تا شیم مبہم کی یہ صورت و قسم کہ جس کا تحقق کل کے تحقق کے ساتھ ہو یقیناً معقول ہے کیونکہ یہ تا شیم مبہم تحصیل و وجود کے منافی نہیں۔ ہاں وہ تا شیم مبہم جو کل کا جامع نہ ہو مبہم ہونے کی حیثیت سے اس کی تا شیم غیر معقول ہے پس تم غور و فکر کرو۔ اور بعض مبہم پر واجب کفایہ کے وجوب کے قائلین نے جانا کہا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ارشاد فرمایا کہ کیوں نہیں ہر فرقہ سے ایک گروہ نکلا کہ وہ ہتھیار الدین حاصل کرے اور ہتھیار الدین کا حصول بالاتفاق بعض مبہم پر ہے لہذا ثابت ہوا کہ واجب کفائی بھی بعض ہی پر واجب ہے اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ”فصلوا نفع من کل فوقۃ الخ“ اولہ کے درمیان تقطیع دیتے ہوئے بعض کے فصل سے سقوط کے ذریعہ مؤول ہے پھر تحریر الاصول میں ہے کہ واجب کفایہ کے سب پر واجب ہونے اور بعض کے ادا کر لینے سے ساقط ہو جانے پر صبی عاقل کے فصل سے نماز جنازہ کے ساقط ہو جانے سے جیسے کہ شافعیہ کے یہاں سقوط اصح ہے اشکال وارد کیا جاتا ہے حالانکہ نماز جنازہ صبی عاقل پر واجب نہیں ہے اور واجب کا سقوط اسی کے ادا کرنے سے ہوتا ہے جس پر وہ واجب ہے۔ اس اشکال کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ صبی عاقل کے فصل سے نماز جنازہ کا سقوط کسی مسن و مبرع کے ادا کر دینے دین فرض کے سقوط کی

طرح ہے حالانکہ محسن و تبرع پر ادا دین واجب نہ تھا۔

تخصیصات و تنسیحات

قوله اقول الكل من فرد الخ. بعض مبہم پر واجب کفائی کے وجوب کے قائلین پر جو تاہم مبہم کے لزوم اور اس کے غیر معقول ہونے کا اعتراض ماسبق میں کیا گیا ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کیلئے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ واجب کفایہ جس بعض مبہم پر واجب ہے اس مبہم کے افراد سے کل بھی ایک فرد ہے کیونکہ بعض مبہم وہ غیر ممکن ہے اس کا تحقق وجود بعض میں ہو یا کل میں اس کا تحقق وجود ہوا اس لئے کہ جب سارے مکلفین واجب کفایہ کو ادا کریں تو بالاتفاق وہ سب اس فعل کے ادا کرنے والے ہوں گے جو ان پر واجب تھا لہذا سب کا گنہگار ہونا بعض کے گنہگار ہونے کا ایک فرد ہے جیسے سب کا اس کو ادا کرنا بعض کے ادا کرنے کا ایک فرد ہے اور تاہم مبہم کی یہ صورت معقول ہے ہاں اس مبہم کی تاہم غیر معقول ہے جس کا فرد کل نہ ہو اور یہاں ائم کل ائم بعض کا فرد ہے لہذا جو تاہم مبہم غیر معقول ہے وہ لازم نہیں آتی اور جو تاہم لازم آتی ہے وہ غیر معقول نہیں بلکہ معقول ہے۔

قوله فتفکر. حضرت علامہ قدس سرہ کے اس قول میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ واجب کفایہ کا بعض مبہم پر وجوب یہ بعض مبہم کی تاہم کا موجب و مقتضی ہے نہ کہ اس بعض مبہم کے کسی فرد ممکن کی تاہم کا موجب و مقتضی ہے کیونکہ یہ بدیہی الاستحالة ہے۔

قوله وثالثا الخ. بعض مبہم پر واجب کفائی کے وجوب کے قائلین کی یہ تیسری دلیل ہے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فلولا نفر من کل فرقة الخ" یہ تنقہ فی الدین کی تحصیل کے وجوب کی دلیل ہے اور تنقہ فی الدین کی تحصیل واجب کفایہ ہے اور تنقہ فی الدین حاصل کرنا بالاتفاق بعض مبہم پر واجب ہے کیونکہ سب کے تنقہ فی الدین کی تحصیل میں حرج ہے لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واجب کفایہ سب پر واجب نہیں بلکہ بعض پر واجب ہے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ تنقہ فی الدین کی تحصیل بھی سب پر واجب ہے البتہ بعض کے فعل سے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اور سب سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ جو دلیل میں مذکور ہے اس کی تاویل اس طرح کر لی جاتی ہے کہ بعض کے فعل سے تنقہ فی الدین کی

تحصیل کا وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ واجب کفائی کی نکتہ شان ہے کہ وہ سب پر واجب نہیں ہے بلکہ بعض کے ادا کرنے سے سب سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور ارشاد باری کی یہ تاویل مذکور کی جائے تو قول میں خبر ضرر لازم آئے گی جس کا دفع کرنا ضروری ہے اور اولہ میں خبر ضرر اس طرح لازم آئے گی کہ آپ حضرات کے کہنے کے موجب تنقہ فی الدین حاصل کرنا بعض پر واجب ہے چنانچہ جہاں آیت مبارکہ سے نکتہ ثابت ہوتا ہے اور تنقہ تعالیٰ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ علم ضروری ہے اس لئے انہیں اولہ میں تعلیق دینے کیلئے کہا گیا ہے کہ تنقہ فی الدین کی تحصیل بھی سب پر واجب ہے لیکن بعض اشخاص و افراد کی تحصیل سے سب بری الذمہ ہو جائیں گے۔

قوله ثم فی التحدید الخ. امام ابن ہمام کی تحریر الاصول میں یا فقال معقول ہے کہ واجب کفایہ اگر سب پر واجب ہو اور بعض کے فعل سے سب بری الذمہ ہو جائے تو کسی قائل نابالغ بچے کے نماز پڑھنے سے نماز جنازہ کا سقوط نہیں ہوتا ہے حالانکہ نابالغ بچے کے پڑھ لینے سے نماز جنازہ ساقط ہو جاتی ہے اور واجب کا سقوط اسی کے ادا کرنے سے ہوتا ہے جس پر واجب ہوتا ہے اور قائل نابالغ بچے پر نماز جنازہ واجب ہی نہیں ہے تو پھر اس کے ادا کرنے سے نماز جنازہ کیوں کر ساقط ہو جاتی ہے اور سب بری الذمہ کیوں ہو جاتے ہیں جب کہ جن پر واجب تھی انہوں نے اس کو ادا ہی نہیں کیا اور حرج احکام بھی نہیں ہوا اور علت وجوب بھی منغی نہیں ہوئی پھر سب مکلفین سے نماز جنازہ کیسے ساقط ہو جاتی ہے۔ شوافع کے یہاں صحیح ترکیبی ہے کہ صبی قائل کے نماز جنازہ ادا کر لینے سے مکلفین سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اس سے تو لازم آتا ہے کہ نماز جنازہ واجب ہی نہ ہو کیونکہ واجب کا سقوط تین ہی وجہ سے ہوتا ہے ایک تو یہ ہے کہ واجب جن پر واجب ہے وہ اسے ادا کر لیں دوسری وجہ یہ ہے کہ واجب منسوخ ہو جائے تو اس کا وجوب ساقط ہوتا ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ علت وجوب ہی منغی ہو جائے اور صورت دائرہ میں جب کچھ نہیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز جنازہ واجب ہی نہ ہو حالانکہ آپ حضرات قائل ہیں کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے کہ واجب سب پر ہے اور بعض کے فعل سے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔ **القول** سے حضرت علامہ قدس سرہ اسی اشکال مذکور کو دفع کرنے

کیلے فرماتے ہیں کہ اس سے مذہب جمہور پر کوئی اشکال نہیں کیونکہ عیسیٰ عاقل کے فعل سے مکلفین سے نماز جنازہ کا ساقط ہو جانا ایسا ہی ہے کہ جیسے مدیون پر کسی کا دین واجب تھا اور کسی محسن و تبرع نے مدیون کے دین کو اپنے پاس سے واکن کو دیدیا اور اس کے دین کو ادا کر دیا تو مدیون کا دین ادا ہو جاتا ہے حالانکہ محسن و تبرع پر ادا نہیں دین واجب نہ تھی یہی حال نماز جنازہ کا بھی ہے کہ گوکہ عاقل نابالغ بچے پر نماز جنازہ واجب نہ تھی مگر اس کے ادا کر لینے سے سب مکلفین بری الذمہ ہو جاتے ہیں کیونکہ مقصود نماز جنازہ میں وجود فعل تھا اور نابالغ کی ادائیگی سے مقصود حاصل ہو گیا اس لئے سب مکلفین سے اس کا سقوط ہو گیا اور سب بری الذمہ ہو گئے۔ ہاں ہمارے مذہب احناف پر یہاں یہ شبہ ہوتا ہے چونکہ ہمارے احناف کے نزدیک عیسیٰ عاقل کے فعل سے نماز جنازہ مکلفین سے ساقط نہیں ہوتی اس لئے یہ شبہ ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ فرق کیا ہے کہ کسی تبرع و محسن کی ادائیگی دین سے دین ادا ہو جاتا ہے اور مدیون سے ساقط ہو جاتا ہے جب کہ اس پر دین کا ادا کرنا واجب نہ تھا اور یہاں صورت دائرہ میں عیسیٰ عاقل کی ادائیگی سے نماز جنازہ مکلفین سے ساقط نہیں ہوتی کیونکہ عیسیٰ عاقل پر نماز جنازہ واجب نہ تھی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ دین میں مقصود صاحب مال تک مال کا پہنچانا ہے اور یہ تبرع و محسن کے ادا کر دینے سے حاصل ہو گیا یوں ہی مدیون کے ادا کر دینے سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور نماز جنازہ میں ایسا نہیں کیونکہ نماز جنازہ میں مقصود تنظیم اسلامیت ہے اور اس کیلئے دعا کرتا ہے اور یہ کمال عقل اور توجہ الی اللہ پر موقوف ہے اور عیسیٰ و نابالغ پر اپنی عقل کے قصور کی وجہ سے کمال عقل و توجہ الی اللہ دونوں سے قاصر ہے اس لئے اس کے فعل سے وجوب ساقط نہ ہوگا۔ کما عند الحنفیۃ فافہم مسئلۃ ایجاب امر من امور معلومۃ صحیح وهو الواجب المخیّر کخصال الکفارة وقیل ایجاب بالجمع ویسقط بفعل البعض فلو اتی بالجمع یستحق ثواب واجبات اقول ذلک فرع جواز اجتماع الجميع وقد لایجوز کنصب احد المستعدين للامامة ثم هذا الاحتمال معالم یشتہر قائله وقیل معین عنده تعالیٰ وهو بالفعل فیختلف ورد بان الوجوب یجب ان یکون قبل الفعل حتی یمثل فافہم وقیل معین لایختلف لکن یسقط به وبالاخر لنا الجواز عقلا والنص دل علیہ قالوا فی نفی التخییر اولا غیر المعین مجهول ویستحیل وقوعه فلا یکلف به قلنا انه معلوم من حیث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة ویقع بوقوع کل وانما یستحیل لو کلف بايقاعه غیر معین فی الخارج۔

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ ہے اس بیان میں کہ چند امور معلومہ سے کسی ایک امر کا واجب کرنا جمہور فقہاء و دانشمندانہ کے نزدیک جائز و رائج ہے اور وہ اصطلاح کے اعتبار سے واجب بخیر ہے جیسے کفارہ یحییٰ میں کہ اشیاء ملکہ تحریر و قبضہ و اطعام والباس سے ایک واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ کفارہ یحییٰ میں کل (تینوں) کا ایجاب ہے اور کسی بعض کے کر لینے سے کل (تینوں) ساقط ہو جاتے ہیں لہذا مکلف اگر تینوں کو بجالاتا ہے تو وہ تین واجب کے بجالانے کے ثواب کا مستحق ہوگا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ واجب بخیر میں کل کے ایجاب کا قول کل کے اجتماع کے جواز کی فرع ہے اور کبھی کل کا اجتماع جائز نہیں ہوتا جیسے امامت کبریٰ کے چند صالحین و لائق امامت سے کسی ایک کا امام و خلیفہ بنانا واجب ہے اور بیک وقت سب صالحین کو امام و خلیفہ بنانا حرام ہے پھر یہ ایجاب بالجمع کا احتمال اس سے ہے کہ جس کا قائل مشہور نہیں اور واجب بخیر کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ جو شکی واجب ہے وہ عند اللہ معین ہے اور عند الناس فعل سے ہوتی ہے اور تین عند الناس بہم ہے پس واجب بخیر میں امر واجب مختلف ہوتا ہے اور اس کا قول کا بایں طور رد کیا گیا ہے کہ فعل واجب کو بجالانے سے قبل امر واجب کا وجوب ضروری ہے تاکہ مکلف اس کا احتمال کر سکے کیونکہ بغیر علم کے احتمال غیر معقول ہے جس تم اس کو سمجھو اور واجب بخیر کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ واجب اس ایجاب میں معین ہے جو مختلف نہیں ہوتا لیکن واجب عن الذمہ اس معین کو بجالانے سے اور اس کے علاوہ دوسرے کو بھی بجالانے سے ساقط ہو جاتا ہے واجب بخیر سے ایک شکی کے وجوب پر ہمارے اہل سنت جمہور فقہاء و دانشمندانہ کی دلیل عقلاً جواز ہے اور نص اس کے ایجاب پر دال ہے ایجاب بالجمع کے قائلین نے تخییر کی نفی میں اولاً کہا کہ واحد غیر معین ہے اور غیر معین مجہول و بہم ہے اور غیر معین کا وقوع محال و متع ہے لہذا مکلف کو غیر معین کی تکلیف نہیں دی جاسکتی ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ غیر معین مجہول و بہم ہے بلکہ وہ واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے اور وہ غیر معین جو واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے وہ واحد من الملئکہ کا مفہوم ہے اور یہ مفہوم مذکور ہر ایک کے پالنے جانے سے پایا جاتا ہے اور غیر معین کا وقوع اس وقت محال ہے جب کہ خارج میں غیر معین ہوتے ہوئے اس کو بجالانے کی تکلیف دی جائے۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ ایجاب امر من امور معلومۃ الخ۔ یعنی دو چند اشیاء معلومہ سے کسی ایک شکی غیر معین کو واجب فرمانا اور

اسے بجالانے کا حکم دینا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز و درست ہے اور جائز ہوتے ہوئے واقع بھی ہے اور اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو واجب بخیر کہا جاتا ہے جیسے کہ کفارہ یحییٰ ہے کہ اس میں یا تو دس مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے یا انھیں کپڑے پہنائے جائیں یا غلام آزاد کیا جائے ان اشیاء میں سے ایک ہی واجب ہے ارشاد بانی ہے "فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من الاوسط ماتطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبة" اور واجب بخیر سے متعلق چار اقوال و مذاہب ہیں پہلا قول جمہور فقہاء و اشاعرہ کا ہے ان کے نزدیک اشیاء معلومہ سے لاطل اھلین ایک ہی واجب ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اشیاء معلومہ و امور معلومہ سے ہر ایک واجب ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کو بجالانے سے دیگر کل امور و اشیاء کا وجوب ساقط ہو جائیگا اس قول کا قائل مشہور و معروف نہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ واجب بخیر سے جو امر و فعل واجب ہے وہ عند اللہ معین ہے اور عند الناس بہم ہے لیکن مکلف جب اسے بجالاتا ہے تو عند الناس بھی معین ہو جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ یہی عند اللہ واجب تھا ایسی صورت میں ان قائلین کے نزدیک واجب مختلف ہوتا ہے تو کفارہ یحییٰ میں جس نے غلام آزاد کیا اس پر وہی غلام کا آزاد کرنا واجب تھا اور جس نے دس مسکینوں کو کھانا کھلایا اس پر کھانا کھلانا ہی واجب تھا اور جس نے ان کو کپڑے پہنائے اس پر کپڑے پہنانا واجب تھا۔ اور چوتھا قول یہ ہے کہ واجب بخیر میں جو واجب معین کو بجالاتا ہے یونہی اس کے علاوہ دیگر امور کو بجالانے سے بھی واجب معین واجب ساقط ہو جاتا ہے اگر وہ واجب معین کو بجالاتا ہے یونہی اس کے علاوہ دیگر امور کو بجالانے سے بھی واجب معین ساقط ہو جائے گا اور مکلف بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ ہر ایک امر واجب معین کے بدل ہو جاتے ہیں۔

قوله اقول ذلك الفرع الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ مذہب ثانی و قول ثانی کے قائل پر ایراد قائم فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ واجب بخیر میں کل واجب ہیں اور بعض کو بجالانے سے سب ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر سب کو بجالائے تو وہ کل واجب کو بجالانے کے ثواب کا مستحق ہوگا یہ ایجاب بالجمع کا قول کل کے اجتماع کے جواز کی فرع ہے یعنی کل کا وجوب اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ کل کا جمع کرنا اور جمع ہونا جائز بھی ہو اور کبھی سب کا اجتماع جائز ہی نہیں ہوتا جیسے خلافت و امامت کبریٰ کے صالح و اہل بہت ہیں لیکن سب کا امام و خلیفہ بنانا جائز نہیں بلکہ ناجائز ہے ان میں کسی ایک ہی کو امام و خلیفہ بنانا درست و جائز ہے اور یہ کسی ایک کو خلیفہ بنانا لوگوں پر واجب بخیر ہے اور سب کو بیک وقت امامت و خلافت کے منصب پر فائز کرنا ناجائز و حرام ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی سب کو بجالائے تو وہ کل واجب کا

بجالانے کے ثواب کا مستحق ہوگا نہیں بلکہ وہ اہم و گناہ کا مستحق ہوگا لہذا کل کے ایجاب کا قول معترض باطل ہے۔

قوله ورد بان الوجوب الخ۔ یعنی مذہب ثالث و قول ثالث کا رد اس طرح کیا گیا ہے کہ فعل واجب کو بجالانے سے پہلے اس کے وجوب کا ثبوت ضروری اور واجب ہے تاکہ احتمال کیا جاسکے کیونکہ احتمال بخیر علم کے غیر مقول ہے اور اس قول ثالث پر لازم آتا ہے کہ واجب کے وجوب کا ثبوت فعل واجب کو بجالانے کے بعد ہو حضرت علامہ قدس سرہ نے منیہ میں فرمایا ہے کہ اس قول کا نام قول تراجم ہے کیونکہ اشاعرہ اس قول کی نسبت معتزلہ کی جانب کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں اور معتزلہ اشاعرہ کی جانب نسبت کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں اسی لئے امام سبکی نے فرمایا کہ یہ کسی کا قول نہیں۔ وهو تعالیٰ اعلم

قوله لنا الجواز عقلاً الخ۔ یعنی واجب بخیر کا وجہ عقلاً جائز ہے اس معنی کر کے مکمل جائز کرتی ہے اور جائز بانی ہے کہ چند اشیاء معلومہ و امور معلومہ سے کسی ایک امر کو اگر واجب کرے اس حیثیت سے کہ مکلف ان امور سے جس کو چاہے بجالائے وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور نص مثلاً ارشاد بانی "فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من الاوسط ماتطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبة" واجب بخیر کے جواز بلکہ وقوع پر دل ہے کیونکہ ارشاد پاک اطعام عشرة مساکین دس مسکینوں کو کھانا کھلانے کا ایجاب ہے اور کسوتہ و تحریر کا اس پر آؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا اور کھمہ آؤ و چیزوں یا چند اشیاء سے کسی ایک کیلئے لاطل اھلین ہے لہذا نص کریم اپنے ظاہری اعتبار سے اس کے وقوع پر دلالت کرتی ہے جس کی عقل مجوز ہے اور خصوص میں بلا ضرورت تاویل باطل و غیر مسموع ہوتی ہے۔ فافہم و تدبر

قوله قالوا فی نفی التخییر او لا الخ۔ یعنی وہ لوگ جو واجب بخیر میں سب کے وجوب کے اور بعض کو بجالانے سے سب کے سقوط کے قائل ہیں انھوں نے تخییر کی نفی میں اولاً کہا کہ واحد غیر معین ہے اور غیر معین بہم ہے اور بہم مجہول ہے اور غیر معین و بہم مجہول کا وقوع محال ہے لہذا مجہول بہم مکلف نہیں ہو سکتا حضرت علامہ قدس سرہ اس دلیل مذکور کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ غیر معین مطلقاً مجہول ہے بلکہ وہ واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے اور غیر معین جو واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے وہ واحد من الہد کا مفہوم ہے وہ اگرچہ مصداق فرد کے اعتبار سے مجہول ہے لیکن مفہوم کے لحاظ و اعتبار سے معلوم ہے وہ مستعمل الوقوع نہیں بلکہ وہ واجب غیر معین امور مثلاً سے ہر ایک کے بجالانے سے پالیا جائیگا اور ہر ایک کے ذریعہ ساقط ہو جائے گا

ہاں غیر معین کا وقوع اس وقت اور اس حال میں محال ہے جب کہ خارج میں غیر معین ہوتے ہوئے اس کو بجالانے کی تکلیف دی جائے اور صورت وار میں یہ لازم نہیں آتا جو لازم آ رہا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے وہ لازم نہیں آتا۔ حاصل جواب یہ ہے کہ غیر معین مجہول مطلق نہیں ہے اور نہ اس وجہ و اعتبار سے مجہول ہے جس وجہ و اعتبار سے اس کا وجوب مطلوب و مقصود ہے اور غیر معین کا فرد و صدق اگر کسی وجہ و اعتبار سے مجہول ہو اور دوسری وجہ و اعتبار سے معلوم ہو تو نہ جہات لازم آئیں گی اور نہ ہی کوئی استحالة لازم آئے گی۔ فقہ دیر کذا فی المنہیۃ اور نیز ان تافہین کا قول واجب حکم سے منقوض ہے کیونکہ طبیعت کلیہ وجود کے بعد متعین ہوتی ہے اور قیل وجود غیر متعین ہوتی ہے تو ان کے قول کی تقریر پر لازم آتا ہے کہ طبیعت کلیہ کے کل افراد واجب ہو جائیں اور بعض کے بجالانے سے کل ساقط ہو جائیں حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ فتاؤل کذا فی المنہیۃ

وثانیاً کون الواجب احدهما والتخیر فیہ یتناقضان قلنا الواجب المبیہ والمخیر فیہ المتعینات وذلك جائز کوجوب احد التقيضين مع امکان کل منهما وثالثاً الوجوب بالجميع فی المخیر کالواجب علی الجميع فی الکفاية فان المقتضى فیهما واحد وهو حصول المصلحة بعبهم قلنا تائیم واحد لا بعینه غیر معقول بخلاف التائیم بترك واحد قالوا علم ما یفعله فهو الواجب قلنا لكونه احدهما لا بخصوصه قالوا لا یجب ان یعلم الامر الواجب فیکون معینا عنده تعالیٰ قلنا یعلمه حسب ما اوجبه فان العلم تابع للمعلوم وثانیاً لو اتی بالکل معاً فالامتنال اما بالکل فیجب الکل او بکل واحد فیلزم تعدد العلل التامة او بواحد لا بعینه وهو غیر موجود فتعین المعین اقول لا یلزم وجوب الکل بالامتنال بالکل وانما یلزم لو لم یکن الکل بدلاً الاثری ان عدم الجزء علة تامة لعدم الکل فانما عدم الجزء ان كان المجموع هو العلة التامة واجاب فی المنهاج بان الامتنال بکل وتلك معرفات وفيه نظر ظاهر۔

ترجمہ مع توضیح

واجب تخیر میں سب کے وجوب اور بعض کے بجالانے سے سب کے سقوط کے قائلین نے تخیر کی لٹی میں ثانیاً کہا کہ دو امور میں سے ایک کا واجب ہونا اور اسی احد الامرین میں ترک فعل کے درمیان اختیار دیا جاتا یا ہم متناقض و متنافی ہیں کیونکہ اختیار تعدد کا مقتضی ہے اور امر واحد اس سے آبی و منکر ہے ہم اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ

واحد بہم ہے اور تخیر فیہ حیثیات ہیں جو واحد بہم کے افراد ہیں اور افراد میں تخیر کے ہوتے ہوئے بہم کا وجوب اختلاف موضوع کی وجہ سے جائز ہے جیسے تقيضین میں سے ہر ایک کے وجود کے ممکن ہوتے ہوئے ان میں سے ایک کا وجوب ارتقاء تقيضین کے محال ہونے کی وجہ سے واجب ہے اور واجب تخیر میں سب کے وجوب اور بعض کو بجالانے سے سب کے سقوط کے قائلین نے تخیر کی لٹی میں ثانیاً کہا کہ واجب تخیر میں سب کا وجوب ایسا ہی ہے جیسے واجب علی الکفاية میں واجب کفائی سب پر واجب ہے کیونکہ مقتضی واجب تخیر دو واجب علی الکفاية دونوں میں ایک ہی شئی ہے اور وہ مقتضی بعض بہم کے ذریعہ مصلحت کا حصول ہے ہم اس دلیل مذکور کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب کفائی کے بعض پر وجوب کی صورت میں ترک پر بعض غیر معین کی تائیم لازم آئے گی جو غیر معقول ہے اور واجب تخیر میں کسی امر غیر معین کے وجوب کی صورت میں اس کے ترک سے تارک معین کی تائیم لازم آئے گی جو معقول ہے۔ جو لوگ عند اللہ واجب تخیر میں واجب معین کے وجوب اور اس کے مختلف ہونے کے قائل ہیں انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم ازلی سے اس امر کو فعل کو جانتا ہے جو مکلف کرے گا لہذا وہی فعل معقول واجب ہے ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ واجب امر فعل معقول ہے لیکن وہ اس لئے واجب ہے کہ وہ واجب معقول چند امور معلوم کا ایک ہے نہ کہ واجب معقول کی خصوصیت کی وجہ سے وہ واجب ہے۔ واجب تخیر میں عند اللہ واجب معین غیر مختلف کے وجوب کے قائلین نے اولاً کہا کہ امر موجب کیلئے ضروری ہے کہ وہ واجب کہانے کیونکہ طلب بغیر علم کے صحیح درست نہیں لہذا واجب عند اللہ معین ہے ہم اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ امر موجب اللہ تعالیٰ واجب کو اسی کے مطابق جانتا ہے جس کو اس نے واجب فرمایا ہے اور وہ مفہوم واحد ہے اس میں کوئی ابہام نہیں ابہام تو اس مفہوم واحد غیر معین کے افراد میں ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہے لہذا اللہ تعالیٰ واجب مفہوم واحد کو اسی حیثیت سے جانتا ہے۔ عند اللہ واحد معین غیر مختلف کے وجوب کے قائلین نے ثانیاً کہا کہ واجب تخیر میں مکلف اگر کل امور معلوم کو ایک ساتھ بجالائے تو امتثال حکم یا تو کل۔ پورے مجموعے کے ادا کرنے سے ہوگا تو اس صورت میں کل امور واجب ہوں گے یا تو امتثال حکم ہر ایک کے ذریعہ علی سبیل الانفراد ہوگا تو اس صورت میں معلول واحد کیلئے علی تامة کا تعدد لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر امتثال حکم کسی ایک واحد غیر معین سے ہوگا اور حال یہ ہے کہ واحد غیر معین خارج میں قابل وجود نہیں لہذا اس سے امتثال حکم نہیں ہو سکتا تو امتثال حکم کیلئے واجب معین متعین ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ عند اللہ واجب معین ہی واجب ہے۔ دلیل مذکور کے جواب میں شق اول کو اختیار کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ امتثال بالکل سے کل کا وجوب لازم نہیں آتا امتثال بالکل سے کل کا وجوب اس وقت لازم آتا جب کہ کل ایک دوسرے کا بدل نہ ہوتا اور اگر کل ہر ایک دوسرے کا بدل ہو تو امتثال بالکل سے کل کا وجوب لازم نہیں آئے گا کیونکہ عدم جرد واحد عدم کل کیلئے علت تامة ہے

اور جب دو جز معدوم ہوں تو عدم کل کی علت تامہ دونوں عدم کا مجموعہ ہی ہوگا اور واجب بخیر میں عند اللہ واجب محض کہنے والوں کی دلیل مذکور کا شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے قاضی بیضاوی نے اپنی کتاب منہاج میں یہ جواب دیا ہے کہ مکلف کے کل امور کو بجالانے کی صورت میں احتمال ہر ایک سے ہوگا اور علل تامہ کے تعدد سے کچھ حرج نہیں کیونکہ یہ سب امور علل ہیچ نہیں بلکہ علل شرعیہ و معارف شرعیہ ہیں اور اس جواب میں کھلی ہوئی نظر ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله وثانیاً لكون الواجب احدهما الخ۔ یعنی واجب بخیر میں کل کے وجوب اور بعض کو ادا کر لینے سے کل کے سقوط کے قائلین نے تخیر کی نفی میں ثانی یہ کہا کہ دو چیزوں میں سے ایک کا واجب ہونا اور پھر اسی میں اختیار دینا یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی ہے کہ واجب اس وقت ایک ہی شئی ہے اور وہ امر واحد معلوم ہے اور امر واحد میں تخیر نہیں ہو سکتا کیونکہ تخیر تعدد کو چاہتا ہے اور امر واحد میں تعدد نہیں لہذا ثابت ہوا کہ دونوں باہم متناقض ہیں اور اجتماع نقیضین محال ہے اور جو کسی محال کو تسلیم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا واجب بخیر میں امور معلومہ سے واحد غیر معین واجب نہیں ہو سکتا اور اجتماع نقیضین کے لزوم کی دوسری تقریر یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ میں دو چیزوں میں سے ایک کا واجب ہونا اور پھر اسی واجب واحد میں تخیر کا ہونا یہ دونوں آپس میں متناقض ہیں کیونکہ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ جو واحد غیر معین واجب ہے اس کا ترک جائز نہیں ہے اور پھر اسی میں اختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ترک جائز بھی ہے اور یہ عدم جواز ترک وجواز ترک اجتماع نقیضین ہے لہذا واجب بخیر میں واحد غیر معین واجب نہیں ہو سکتا۔

قوله قلنا الواجب المہم الخ۔ یعنی اس دلیل مذکور کا ہماری جانب سے جواب یہ ہے کہ صورت دائرہ میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا کیونکہ اجتماع نقیضین کیلئے وحدات ثنائیہ کی شرط ہے اور وحدات ثنائیہ سے اتحاد موضوع بھی ہے جو یہاں صورت دائرہ میں مفقود ہے کیونکہ واجب بہم ہے اور بخیر فیہ معینات ہیں جو واجب بہم کے افراد ہیں یعنی امور معلومہ سے ایک امر بہم واجب ہے اور اس کا ہر فرد علی سبیل التعمین بخیر فیہ ہے مثلاً کفارہ عینین میں لافعلی التعمین ایک واجب ہے اور علی سبیل التعمین ہر ایک بخیر فیہ ہے اور یہ جائز ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ موضوع مختلف ہو گیا جیسے وجوب وامکان نقیضین ہیں باین طور پائے جاتے ہیں کہ نقیضین میں سے ایک کا وجود و تحقق واجب ہوتا ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین محال بالذات ہے اور نقیضین سے ہر ایک کا وجود و تحقق ممکن ہوتا ہے ایسے ہی وجوب و تخیر دونوں بہم

و متعین میں پائے جاتے ہیں لہذا واجب بخیر میں امور معلومہ سے واحد غیر معین ہی واجب ہے۔
اقول۔ ثانیاً تخیر کی دلیل مذکور کا الزامی جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ تمہاری دلیل تمہارے مذہب سے خود متعوض ہے کیونکہ واجب کل اور واجب بخیر دونوں خود باہم متناقض ہیں۔ فافہم و قدبر۔

قوله وثالثاً الوجوب بالجمع الخ۔ یعنی واجب بخیر میں کل کے وجوب اور بعض کو بجالانے سے کل کے سقوط کے قائلین نے تخیر کی نفی میں ثالث کہا جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب بخیر میں کل امور معلومہ واجب ہیں کل امور کا وجوب ایسا ہی ہے جیسے واجب علی الکفایہ آپ لوگوں کے یہاں تمام مکلفین پر واجب ہے کیونکہ واجب بخیر واجب کفائی دونوں میں حکم کا مقتضی ایک ہی شئی ہے اور وہ مقتضی حکم بعض بہم کا بجالانے سے فعل واجب کی مصلحت کا حاصل ہو جاتا ہے تو جیسے آپ حضرات کے نزدیک واجب علی الکفایہ سب پر واجب ہے ایسے ہی ہمارے یہاں واجب بخیر میں کل امور معلومہ واجب ہیں۔

قوله قلنا ثالثاً واحد الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ دلیل مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے یعنی واجب بخیر کا واجب کفائی پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ مقیس و مقیس علیہ میں علت جامعہ مشترکہ نہیں کیونکہ واجب کفائی اگر کل پر واجب نہ ہو بلکہ بعض پر واجب ہو تو ترک کی صورت میں بعض بہم غیر معین کی تاخیر لازم آجیگی جو غیر معقول ہے۔ اور واجب بخیر میں چند امور معلومہ سے اگر بعض بہم غیر معین کو واجب کہا جائے تو اس کے ترک کی صورت میں تارک معین کی تاخیر لازم آجیگی جو معقول ہے لہذا واجب کفائی پر واجب بخیر کا قیاس کرنا قطعاً درست نہیں اور غیر معقول پر معقول کا قیاس کرنا غیر معقول ہے۔

قوله علم ما یفعله الخ۔ یعنی واجب بخیر میں عند اللہ واحد معین مختلف بالفعل کے وجوب کے جو لوگ قائل ہیں انھوں نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں کہا کہ واجب بخیر میں مکلف جس فعل و امر کو ادا کرے گا اللہ تعالیٰ اسے اپنے علم ازلی سے پہلے ہی سے جانتا ہے لہذا وہی معلوم معین عند اللہ واجب ہے اور بندوں کے لحاظ و اعتبار اور ان کے اختیار کرنے کے لحاظ و اعتبار سے یہ واجب مختلف ہوتا ہے۔ حضرت علامہ قدس سرہ اس دلیل کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بندہ جس کو کرے گا وہی واجب ہے لیکن وہ اس لئے واجب ہے کہ واجب مفقود امور معلومہ سے ایک ہے وہ اپنی خصوصیت کی وجہ سے واجب نہیں ہے کیونکہ تمام مکلفین واجب بخیر میں مساوی ہیں تو جو زیہ پر واجب ہے وہی ہر پر واجب ہے اس بارے میں مکلفین کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہاں ان

کے اعتبار سے تفاوت ہے لیکن تکلیف کے اعتبار سے کوئی تفاوت ان میں نہیں لہذا واجب خیر میں واحد مبہم غیر معین ہی واجب ہے۔

قوله قالوا لا يجب ان يعلم الخ۔ یعنی واجب خیر میں جو لوگ عند اللہ واحد معین غیر مختلف کے وجوب کے قائل ہیں ان لوگوں نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں اولاً کہا کہ واجب خیر میں امر موجب یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ اس نے جس شئی کو واجب فرمایا ہے وہ اسے جانے کیونکہ بغیر علم کے طلب صحیح نہیں لہذا عند اللہ واجب معین ہوگا۔ حضرت علامہ قدس سرہ اس دلیل کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ واجب خیر کو امر موجب نے جس طریقے پر اور جس حیثیت سے واجب کیا ہے اس کو اسی حیثیت سے اسی طریقے پر جانتا ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہے اور اس نے جس کو واجب فرمایا ہے وہ مفہوم واحد مبہم غیر معین ہے اس میں کوئی ابہام نہیں۔ ابہام اس کے افراد میں ہے لہذا واجب خیر میں واحد مبہم غیر معین ہی واجب ہے۔

قوله وثانیا لو اتى بالكل الخ۔ یعنی واجب خیر میں جو زاعمین عند اللہ واحد معین غیر مختلف کے وجوب کے قائل ہیں انہیں زاعمین نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں ثانیاً کہا کہ واجب خیر میں مکلف اگر کل امور معینہ کو ایک ساتھ بجالائے تو احتمال حکم یا توکل امور کے ادا کرنے سے ہوگا اس صورت میں کل امور واجب ہو جائیں گے اور اگر احتمال حکم ہر ایک کے بجالانے سے ہو تو اس صورت میں معلول واحد کیلئے علت تامہ کا تعدد لازم آئے گا اور معلول واحد کیلئے علت تامہ کا تعدد محال ہے اور جو شئی مستلزم ہو کسی محال کو وہ خود محال ہو آگرتی ہے۔ اور اگر احتمال حکم کسی ایک مبہم غیر معین کے ادا کرنے سے ہو تو وہ خارج میں موجود ہونے کے قابل و صالح ہی نہیں لہذا احتمال حکم اس سے نہیں ہو سکتا تو اس سے ثابت ہوا کہ احتمال حکم اس شئی سے ہوا ہے جو عند اللہ متعین و معبود ہے لہذا واجب خیر میں عند اللہ واحد معین کا واجب ہونا متعین ہو گیا حضرت علامہ قدس سرہ شق اول کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ کل امور کو بجالانے کے وقت احتمال حکم کل امور کے ذریعہ ہوگا لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اگر احتمال حکم کل امور کے ذریعہ ہو تو کل امور واجب ہوں گے اور کل امور کا واجب ہونا لازم آئے گا کیونکہ احتمال بالکل سے کل امور کے ادا کا وجوب اس وقت لازم آئے گا جبکہ کل بدل نہ ہو اور اگر کل بدل ہو تو احتمال بالکل سے کل امور کا وجوب لازم نہیں آتا۔ لہذا اگر کوئی مکلف سارے خصال کفارہ کو بجالائے تو اس سے نظر کرتے ہوئے اداہ کل کی

جانب احتمال حکم تحقق نہیں ہوگا البتہ احتمال حکم کا تحقق اس اعتبار سے ہوگا کہ علت احتمال وہ ایک کا ادا کرنا ہے نہ کہ کل امور کا بجالانا اس کی صورت ایسی ہی ہے جیسے عدم کل کی علت تامہ مستقلہ جزء واحد کا عدم ہے اور اگر جزء معدوم ہوں تو عدم کل کی علت تامہ دونوں عدموں کا مجموعہ ہوگا اور عدم کل کا مجموعہ علت تامہ اس جہت و اعتبار سے ہوگا کہ دونوں اس عدم جزء واحد پر مشتمل ہیں جو عدم کل کی علت تامہ مستقلہ ہے اس وجہ سے نہیں کہ دونوں عدم خود مستقل عدم کل کی علت تامہ ہیں ورنہ ملل مستقلہ کا تعدد لازم آئے گا جو محال ہے یہی حال صورت دائرہ میں ہے کہ احتمال حکم کی علت تامہ واجب خیر میں امور معلومہ سے کسی ایک کا ادا کرنا ہے اور ان میں سے دو کا ادا کرنا اور دو کا بجالانا بھی احتمال کی علت تامہ ہے لیکن اس لئے نہیں کہ اداء آئینہ خود احتمال حکم کی علت تامہ مستقلہ ہے بلکہ احتمال حکم کی علت تامہ مستقلہ یعنی امور معلومہ سے کسی ایک کو بجالانے پر مشتمل ہے لہذا ثابت ہوا کہ احتمال حکم کل امور کو بجالانے سے اس وجہ سے ہوا ہے کہ کل امور ایک پر مشتمل ہیں اور احتمال حکم کی علت تامہ مستقلہ ان میں ایک کا بجالانا ہے نہ کہ کل امور واجب ہونے کی وجہ سے احتمال حکم ہوا ہے اور تحقیق یہی ہے جیسا کہ حضرت علامہ قدس سرہ نے اصل راجع میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے کہ عدم کل کی علت تامہ طبیعت عدم جزء ہے مطلقاً خواہ اس کا تحقق عدم جزء واحد میں ہو یا عدم جزء تین میں ہو یہی حال یہاں احتمال حکم کا بھی ہے۔ فافہم و تدبر۔

قوله واجاب في المنهاج الخ۔ یعنی قاضی ناصر الدین بیضاوی نے استدلال مذکور کا اس کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے اپنی کتاب منہاج میں بایں طور جواب دیا کہ احتمال حکم ان امور میں سے ہر ایک کے ذریعہ ہوگا اور ان لوگوں نے اس صورت میں جو یہ کہا ہے کہ اس تقدیر پر علت تامہ کا تعدد لازم آئے گا تو وہ بایں طور مدفع ہے کہ یہ امور احتمال حکم کیلئے ملل حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ یہ سب امور ملل شرعیہ و معرفات شرعیہ ہیں اور معرفات شرعیہ و معرفات شرعیہ کے تعدد میں کوئی استعمال نہیں اور معرف واحد پر معرفات کثیرہ ہی کے اجتماع میں نہ تو کوئی استعمال ہے اور نہ کوئی استعداد ہے بلکہ جائز و واقع ہے جیسے پورا عالم اور اس کا ایک ایک ذرہ صانع ابری تعالیٰ کا معرف ہے ہاں علت حقیقیہ کا تعدد البتہ محال ہے۔ علامہ بیضاوی کا یہ جواب حضرت علامہ قدس سرہ کو پسند نہیں بلکہ ان کے نزدیک جواب مذکور درست نہیں اس لئے حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ علامہ بیضاوی کے جواب میں نظر ظاہر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ تعدد ملل کے اجتماع کا جواب ملل حقیقیہ میں ہے وہ سب ملل شرعیہ و معرفات شرعیہ میں بھی موجود ہے لہذا علامہ بیضاوی علی الرحمہ کا

علل حقیقیہ میں تعدد کو تسلیم کہنا اور علل شرعیہ کے تعدد کو جائز کہنا یہ حکم ہے کیونکہ جب ہر ایک سے علی سبیل الانظار اور اعتدال حکم ہوگا اور ہر ایک ان میں سے معرف تام ہوگا تو کسی واحد معلول واحد پر محرفات شرعیہ کا تعدد ضرور لازم آئے گا اور یہ تعدد بھی باطل ہے جیسے علل تامہ کا تو اور معلول واحد پر اور اس کا تعدد باطل ہے اور حضرت علامہ قدس سرہ کے قول ”فیہ نظر ظاہر“ میں بھی نظر اور اعتراض ہے کیونکہ حضرت علامہ نے خود اصل رابع باب قیاس میں علل شرعیہ کے تعدد کو جائز کہا ہے اور یہاں اس کے خلاف کلام فرما رہے ہیں لہذا حضرت علامہ قدس سرہ کے کلام میں تعارض ہے اور حضرت بحر العلوم شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ جواب یہ ہے کہ اس طرح اس کی تقریر کی جائے کہ اعتدال امر موجود ہے لہذا اس کے وجود کی علت ضروری ہے اور وہ علت شرعیہ نہیں بلکہ عقلیہ ہے اور شرع مطہر نے واجب کو واجب کیا ہے لیکن اس کا موجب اعتدال ہونا تو وہ امر عقلی ہے اور فرماتے ہیں کہ استدلال مذکور کے جواب میں شق اخیر کو اختیار کر کے تقریر کی جاسکتی ہے کہ اعتدال حکم واحد غیر معین سے ہوا ہے اور ان لوگوں کا یہ کہنا کہ واحد غیر معین خارج میں موجود نہیں لہذا اس سے اعتدال حکم نہیں ہو سکتا یہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ وہ وجود کل کے ضمن میں موجود ہے اور اسی سے اعتدال حکم ہوا ہے اور یہ زیادہ ظاہر ہے۔

افہول۔ قاضی بیضاوی کی جانب سے حضرت علامہ قدس سرہ کے قول ”فیہ نظر ظاہر“ کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ علل حقیقیہ معلول میں مؤثر ہوتی ہیں اور علل شرعیہ مؤثر نہیں بلکہ مؤثر حقیقی خدا ہے لہذا علل حقیقیہ کے تعدد کے استحالة واستبعاد سے علل شرعیہ کے تعدد کا ممنوع و مستحيل ہونا لازم نہیں آتا۔ فافہم وتذہب۔

تقسیم الوقت فی الموقت اما ان يفضل فيسمى ظرفاً وموسعاً كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب وظرف للمؤدئ وشرط للاداء وهو الحكم في كل موقت وليس المظروف عين المشروط لان الاداء غير المؤدئ ومافى التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحذر ان لا فعل الفاعل لانه اعتبارى لا وجود له فمندفع لان الحادث وان كان اعتبارى لا يصلح للمشروطية واما ان يساوى فيسمى معياراً ومضيافاً وهو قد يكون سبباً للوجوب كرمضان عين شرعاً لفرض الصوم فلم يبق غيره مشروطاً فلا يشترط نية التعيين بل يصح بنية مبائنة عند الحنفية خلافاً للجمهور الا نية المسافر للمبائن للترخيص وقد لا يكون سبباً كالنذر المعين فيتأدى بمطلق النية ونية النفل الا في رواية ولايتأدى بنية واجب آخر بل

خلاف بخلاف رمضان فرقاً بين ايجابه تعالى وايجاب العبد والحج ذو شبهين بالمعيار والظرف فانه لا يسع في عام الا واحد ولا يستغرق فعله وقته ومن ههنا تادی فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذ انواه.

ترجمہ مع توضیح

یہ واجب موقت کے وقت کی تقسیم ہے کہ واجب کی ادا سے یا تو وقت فاضل ہوگا تو اس وقت فاضل کو ظرف و موسع کہا جاتا ہے جیسے وقت نماز، اور وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور فعل مؤدئی کا ظرف ہے اور واجب موقت کے ادا کیلئے شرط ہے اور یہی حکم ہر واجب موقت میں ہے اور مظرف میں شرط نہیں کیونکہ ادا جو شرط ہے وہ مؤدئی کا غیر ہے۔ اور وہ جو امین ہام کی کتاب تحریر الاصول میں ہے کہ ادا سے مراد فعل مفعول ہے نہ کہ فاعل کا فعل ہے کیونکہ فعل اعتباری ہے اس کا وجود نہیں لہذا مظرف و شرط دونوں متحد ہیں تو یہ امین ہام کا قول مندرج ہے کیونکہ حادث مثلاً فاعل کا فعل معنی مصدر کی اعتبار سے اگرچہ وہ اعتباری ہے لیکن وہ شرط ہونے کی ملاحیت رکھتا ہے اور وقت یا تو واجب کی ادا نیکی سے فاضل نہ ہوگا بلکہ وہ واجب موقت کے مساوی و برابر ہوگا تو اس وقت کا نام معیار و مضیق رکھا جاتا ہے اور وہ وقت معیار کبھی وجوب کا سبب ہوتا ہے جیسے رمضان المعظم کہ صوم مفروض کی ادا کیلئے شرطاً معین فرمایا گیا ہے لہذا صوم فرض کا غیر کوئی دوسرا روزہ رمضان المعظم میں شروع نہیں تو صوم رمضان ادا ہونے کیلئے صوم معین کی نیت شرط نہیں بلکہ صوم رمضان نیت مباحثہ سے بھی احناف کے نزدیک صحیح و درست ہے اس میں جمہور علماء کا اختلاف ہے لیکن مسافر کو شارب کے رخصت دینے کی وجہ سے مسافر کے واجب آخر کی نیت کرنے سے حنیفہ کے نزدیک بھی واجب آخر ہی ادا ہوگا۔ اور وقت معیار کبھی وجوب کا سبب نہیں بنتا جیسے نذر معین تو یہ صوم معین مطلق روزہ کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور ایک غیر مختار روایت کے علاوہ دوسری روایات میں نفل روزہ کی نیت سے بھی نذری کا روزہ ادا ہوتا ہے اور صوم نذر واجب آخر کی نیت سے بالاتفاق ادا نہیں ہوتا بخلاف صوم رمضان کے کہ وہ واجب آخر کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور ہر نیت سے صحیح ہے تاکہ ایجاب مولیٰ تعالیٰ اور ایجاب بندہ میں فرق و تفاوت رہے۔ اور وقت حج وقت معیار و وقت ظرف دونوں سے مشابہت رکھتا ہے کیونکہ ایک سال میں ایک ہی حج کی منجائش ہوتی ہے اور فعل حج، حج کے سارے مہینوں کو مستغرق نہیں ہوتا اسی مشابہت کی وجہ سے حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے اور اس کے

طرف سے مشابہت کی وجہ سے حج نفل کی نیت کرنے سے حج نفل ادا ہوتا ہے۔

تحقیقات و تفتیحات

قوله تقسیم الوقت فی الوقت الخ۔ واجب کی دو قسمیں ہیں واجب موقت، واجب غیر موقت جسے واجب مطلق بھی کہتے ہیں اگر واجب کی ادا کیلئے شرعاً وقت مقرر ہے تو اسے واجب موقت کہتے ہیں جیسے نماز، روزہ، حج۔ اور اگر اس کی ادا کیلئے شرعاً وقت مقرر و مفروض نہیں ہے تو اسے واجب غیر موقت و واجب مطلق کہتے ہیں جیسے زکوٰۃ، نصاب کے کمال پر حولان حول کے بعد بندہ پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور بعد وجوب بندہ بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگی قضاء نہ ہوگی یہاں تک کہ سال اول کی زکوٰۃ دوسرے سال ادا کی جائے تو وہ بھی ادا کی جائے گی قضاء نہ کی جائے گی۔ حضرت علامہ قدس سرہ یہاں سے واجب موقت کے وقت کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ وقت واجب موقت میں اس کی ادا سے فاضل حج رہتا ہے اس کو ادا کرنے کیلئے پورے وقت کی حاجت و ضرورت نہیں ہوتی جیسے وقت نماز یا نبی وقت حج ہے کہ نماز و حج کو ادا کرنے کیلئے پورے وقت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ فعل نماز و فعل حج کو ادا کرنے میں نماز کا پورا وقت اور حج کا پورا وقت نہیں لگتا تو اس وقت فاضل کو ظرف اور موسع کہا جاتا ہے اور کسی موسع واجب موقت پر بھی یوں ادا جاتا ہے اور یہی مشہور بھی ہے کہ موسع واجب کا نام واسم ہے اور یہ وقت فاضل اس واجب موقت کے وجوب کا سبب ہوتا ہے جیسے وقت نماز واجب موقت یعنی نماز کے وجوب کا سبب ہے کیونکہ نماز کی اضافت و نسبت وقت کی جانب کی جاتی ہے اور وقت کے تکرر و تکرار سے نماز کا تکرر ہوتا ہے اور یہ سبب ہونے کی آیت و علامت ہے اور یہی وقت موسع فعل نماز کا ظرف بنتا ہے اور اس کو محیط ہوتا ہے اور اس سے فاضل حج بھی رہتا ہے اور مودئی و غیر مودئی دونوں کی گنجائش رکھتا ہے اور یہی واجب موقت کی ادا کیلئے شرط ہے کیونکہ ادا کا تحقق و وجود بغیر وقت کے نہیں ہوتا اور وقت سے پہلے نماز ادا نہیں ہو سکتی کہ وقت سے پہلے ادا صحیح نہیں اور وقت کا تحقق و وجود بغیر ادا کے بھی ہوتا ہے اور یہ شرط ہونے کی آیت و علامت ہے کہ شرط کا تحقق و وجود بغیر شرط کے نہیں ہوتا اور شرط کا وجود و تحقق بغیر شرط کے بھی ہو جاتا ہے۔

قوله وهو الحكم فی الخ۔ یعنی وقت کا اداء واجب کیلئے شرط ہونا ہر واجب موقت کیلئے ہوا کرتا ہے اور ہر واجب موقت کا حکم یہی ہے کہ حکم شرط ہر موقت میں پایا جائے گا بخلاف سبب کے کیونکہ وقت ہر واجب موقت کیلئے سبب نہیں ہوتا مثلاً مندرجہ ذیل واجب ضروری ہے لیکن وقت اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے بلکہ وقت اس کیلئے شرط ہے۔

قوله وليس المظروف الخ۔ حضرت علامہ قدس سرہ اس عبارت سے اس شیعہ کا ازالہ فرما رہے ہیں کہ شرط و مظروف دونوں ایک ہی ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے مظروف و شرط دونوں کو متحد ہی سمجھا اور کہا بھی ہے حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ مظروف عین شرط نہیں کیونکہ مظروف وہ مودئی ہے اور شرط وہ ادا ہے اور مودئی اور ادا دونوں متفاخر ہیں لہذا مظروف و شرط دونوں متفاخر ہیں دونوں متحد نہیں۔ اور حضرت امام ابن ہمام علیہ الرحمۃ والرضوان نے تحریر بالا اصول میں مظروف و شرط میں اتحاد ثابت کرتے ہوئے اور دونوں میں متفاخر کی نفی کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ادا سے مراد فعل مفعول ہے یعنی جو کیا جا چکا ہے اور وہ جو مودئی ہے نہ کہ اس سے مراد فاعل کا فعل جو متعی صدری ہے وہ مراد ہے کیونکہ فعل صدری اعتباری ہے اس کا خارج میں وجود نہیں اور شرط کیلئے ضروری ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو لہذا جب ادا سے مراد فعل مفعول ہے جو مودئی ہے تو شرط وہی مودئی ہے اور مودئی وہی مظروف ہے تو مظروف و شرط دونوں متحد ہیں دونوں ایک ہی ہیں دونوں میں متفاخر نہیں اس کے رد میں حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ حادث یعنی فعل فاعل معنی صدری اگر چہ اعتباری ہے لیکن وہ شرطیت کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا ادا اپنے اعتباری ہوتے ہوئے بھی شرط بننے اور ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور ابن ہمام کا یہ کہنا کہ حادث و اعتباری شرط ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور شرط کا موجود فی الخارج ہونا ضروری ہے یہ مسلم نہیں۔ فافہم وتدبر فانہ دقیق۔

قوله واما ان یسألوی الخ۔ یہ حضرت علامہ کے قول ان فیفضل پر معطوف ہے یعنی یا تو وقت اداء واجب سے فاضل نہ ہوگا بلکہ وقت واجب موقت کے مساوی و برابر ہوگا ایسے وقت کو معیار و مضمیق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور معیار تو اس لئے کہتے ہیں کہ واجب اس وقت میں پایا جاتا ہے اور مضمیق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں وسعت و گنجائش نہیں ہوتی اور لفظ مضمیق بھی واجب موقت پر بھی یوں ادا جاتا ہے اور یہ وقت مساوی یا وقت معیار و مضمیق بھی وجوب کا سبب ہوتا ہے اور سبب بنتا ہے جیسے صوم مفروض ادا کرنے کیلئے رمضان شریف کا ماہ مبارک شرعاً معین ہے اسی وجہ سے رمضان شریف میں صوم مفروض رمضان شریف کے علاوہ کوئی دوسرا صوم روزہ مشروع نہیں لہذا صوم رمضان ادا ہونے کیلئے صوم فرض سے تعین کی شرط و ضرورت نہیں بلکہ مطلق نیت سے ادا ہو جائیگا مطلق نیت کافی ہے بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو نیت مابتن سے بھی رمضان شریف کا روزہ ادا ہو جائیگا اور نیت غیر سے بھی صوم رمضان صحیح و درست ہے مثلاً کسی نے نفل کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو اس سے بھی روزہ رمضان شریف ادا ہو جائیگا البتہ حنفیہ کا یہ مذہب

اگر روزہ رکھنے سے نجات ہے ان سے اور ایک زمین پر نیت کی ضرورت ہے اور صوم رمضان بعد از ان حدیث میں ہے
 ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص روزہ رکھے اور اس کے پاس
 ہونے پر اس کے پاس سے نکلے تو اس کی نیت خراب ہے اور اگر وہ روزہ رکھے اور اس کے پاس سے نکلے تو اس کی نیت خراب ہے۔ ان حدیث
 خارج البیان۔

قوله الآية السالفة الخ. في طه عام من قول "بل يصح منه" مبالغة "تأنيده" من غير ما في سائر النسخ
 شارع کی جانب سے رمضان شریف کے روزوں کے مطلق میں۔ یہ حدیث ہے اور رمضان شریف کے روزوں کے مطلق میں
 شہان کے مطلق میں ہے اس لئے مسافر صوم رمضان کی تعمین نیت ادا نہیں ہوگا اور اگر وہ رمضان شریف میں واجب کی نیت کرے
 کی نیت کرے گا تو حلیہ کے نزدیک بھی واجب آخری ادا ہوگا کیونکہ رمضان شریف میں اس کے نیت میں شامل شہان کے
 ہے اور شہان میں ادا صوم رمضان کی تعمین نیت ضروری ہے کیونکہ رمضان شریف میں بھی مسافر کی تعمین نیت
 ضروری ہے صوم رمضان شریف واجب آخری نیت کی نیت سے مسافر ادا نہیں کر سکتا۔

قوله وقد لا يكون سببا الخ. یعنی وقت عید اور ضعیف بھی واجب کا سبب نہیں بناتا ہے کیونکہ زمین میں اس کے کیا
 "على ان الصوم يوم الخميس" مجہول لازم و واجب ہے کہ میں ہجرات کے دن روزہ رکھوں تو یہ نہیں سبب
 واجب نہیں بلکہ سبب واجب نہ رہی ہے لہذا یہ نیت سے ادا ہو جائیگا نہ وہ مستحب کرنے کی ضرورت
 نہیں بلکہ ایک غیر عید و غیر ہجرت روایت کے علاوہ دوسری روایات کے اعتبار و نفاذ سے تو صوم نہ نیت نفل سے بھی ادا
 ہو جاتا ہے البتہ صوم نہ واجب آخری نیت سے بالاحاق ادا نہیں ہوتا بلکہ واجب آخری نیت سے واجب آخری ادا
 ہوگا بخلاف صوم رمضان المبارک کے کہ وہ ہر نیت سے ادا ہو جاتا ہے اور وہ ہر نیت مطلق نفل بہا میں سب سے صحیح
 و درست ہے اور اس صوم رمضان صوم نہ میں فرق و تفاوت کی وجہ یہ ہے کہ صوم رمضان اعظم رب تعالیٰ کا واجب
 فرمودہ ہے لہذا ہر روز کو بدل نہیں سکتا اور صوم نہ روزہ بند کی جانب سے واجب کردہ ہے لہذا وہ اس کو اس کے مساوی
 فی المرتبہ سے بدل سکتا ہے اس کے لئے یہ جائز و درست ہے اس لئے صوم نہ واجب آخری نیت سے نہیں ادا ہو سکتا
 اور صوم رمضان اعظم ہر نیت سے صحیح و درست ہے اور ہر نیت سے ادا ہو سکتا ہے۔

قوله والحج ذو الخ. یعنی وقت حج (جو شمال سے لے کر اتر کی طرف ہے) اور وقت عید و ضعیف وقت موسم
 و عرفہ دونوں سے مشابہت رکھتا ہے کیونکہ ایک سال میں صرف ایک ہی حج ادا کیا جاسکتا ہے دوسرے کی گنجائش نہیں

نیت کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر وہ روزہ رکھے اور اس کے پاس سے نکلے تو اس کی نیت خراب ہے اور اگر وہ روزہ رکھے اور اس کے پاس سے نکلے تو اس کی نیت خراب ہے۔ ان حدیث
 خارج البیان۔

مسئلة اذا كان العاجب دوسمًا فبعد من الوقت وقت لا ناله فان المنسحب والمنسحب
 بعد واجب من قبل الوقت الفعلي او العدم بدلًا و بغير بدل آخر اولاً و بغير بدل تجدید روزہ کی نیت
 جب کہ اولاً و بغير بدل المنسحب الفعلي فلا يرد منسحب ان القيد بقصد و القصد واحد
 منسحب ان ايقاعات الفعل بعد الاجزاء ففصلوا الاعتناء و من بعد بعض الشكليات و بغير بدل
 بعض المتكلمين و قوله اوله فان اخذ ففصله و من بعد بعض الشكليات بل آخره فان قلنا ففصل
 بسقط به الغرض قال الكرخي ان بقى بصفة التثنية في آخر الوقت ففصله واجب لئلا
 لا يرد و من وقت الفعل لانه لو اتي في اثنى جزء لا يعد عاصياً بل لا جناح و التبيين تفصيل
 و التخصيص بين الفعل و العزم و زيادة.

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ بیان میں ہے کہ واجب جب وقت روزہ کی نیت سے نیت کرے تو اس کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر وہ روزہ رکھے اور اس کے پاس سے نکلے تو اس کی نیت خراب ہے اور اگر وہ روزہ رکھے اور اس کے پاس سے نکلے تو اس کی نیت خراب ہے۔ ان حدیث
 خارج البیان۔

احناف سے مروی و مقلول ہے کہ کل وقت، وقت ادا نہیں ہے بلکہ وقت ادا وقت آخر ہے تو اگر کسی نے ادا کو مقدم کر دیا تو وہ اس کے حق میں لٹل ہے کہ جس سے فرض ساقط ہو جائیگا۔ امام کرہ نے فرمایا کہ اگر مکلف تکلیف پر مکلف آخر وقت تک باقی رہتا ہے تو وہ فعل جس کو اس نے مقدم کیا ہے وہ واجب ہے اور اگر مکلف صفت تکلیف پر آخر وقت تک باقی نہیں رہتا ہے تو وہ فعل جس کو اس نے مقدم کیا ہے وہ اس کے حق میں لٹل ہے۔ کل وقت کے وقت ادا ہونے پر ہمارے یہ دلیل ہے کہ اگر مکلف واجب موقع میں وقت فعل کو وسیع بنایا ہے کیوں کہ وقت کے کسی جز میں مکلف اگر فعل کو بھلا تا ہے تو بالا جناح اس کو گنہگار نہیں کیا جاتا اور جز اول و جز آخر سے متعین کر دینا یہ مکلف کے حق میں بھی لانا ہے جو توسع کے منافی ہے اور فعل و عزم کے درمیان اعتبار دینا نفع موجب صلہ کا یہ یہ یاد دہانی ہے۔

تحقیقات و تنبیحات

قوله اذا كان الواجب موسعاً الخ۔ یعنی جب وقت واجب موقع ہو تو پورا وقت اس کے ادا کا وقت ہے وقت کے جس جز میں چاہے مکلف ادا کرے اسے اختیار ہے وہ ادا ہی ہوگی اور قاضی ابوبکر باقلائی اور اکثر شافعیہ کا اس سلسلہ میں یہ کہنا ہے کہ واجب موقع کے ہر جز میں مکلف پر اتیان فعل دخول وقت کے بعد واجب ہے یا اتیان فعل کا عزم و ارادہ مکلف پر واجب ہے کیوں کہ ان کے یہاں عزم و ارادہ اتیان ادا فعل کا بدل ہے اگر اول وقت میں اتیان فعل مکلف کی جانب سے نہیں پایا گیا اور اس کا بدل فعل یعنی ادا فعل کا عزم و ارادہ پایا گیا تو بندہ آثم و گنہگار ہوگا اور اگر فعل و عزم و ارادہ اتیان فعل کچھ بھی نہیں پایا گیا تو ایسی صورت میں مکلف ان کے یہاں آثم و گنہگار ہوگا اور یہ صورت کذا میں ان کے یہاں وہاں تک متعدی ہے کہ جب وقت سے اتنا باقی رہ جائے کہ فعل واجب ادا ہو سکتا ہے اور جب یہ وقت آخر آگیا تو اب مکلف پر ادا فعل واجب ہے عزم و ارادہ ادا فعل کافی نہیں کیوں کہ صرف عزم و ارادہ کے وجوب کی صورت میں بندہ تارک فرض ہوگا اور تارک مستحق عقاب و عذاب ہوتا ہے اور آثم و گنہگار ہوتا ہے۔

قوله ولا یوجبون تجدید الخ۔ علامہ قاضی بیضاوی نے اپنی کتاب منہاج میں اکثر شافعیہ و قاضی ابوبکر کے مسلک و مذہب پر ایک ایراد پیش کیا ہے کہ ادا فعل واجب جو مبدل ہے وہ تو واحد ہے اور عزم ادا جو بدل ہے وہ تو متعدد ہوگا تو پھر عزم فعل کا بدل کیوں کر ہو سکتا ہے کہ مبدل واحد ہونے کی صورت میں بدل کو بھی واحد ہی ہونا چاہیے اسی ایراد کو دفع کرنے کے لیے قاضی ابوبکر باقلائی وغیرہ کی جانب سے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ

قاضی ابوبکر باقلائی وغیرہ جو بدل کے قائل ہیں وہ اجزاء وقت کے ہر جز میں عزم و ارادہ کے قائل ہی نہیں جیسا کہ قاضی بیضاوی کا منہاج میں ذکر کردہ امر ادا ان پر وارد ہو بلکہ وہ عزم اول کو ہی وقت آخر تک جہاں جہاں عزم کے اجزاء ملے مثلاً روزہ ہے کہ اس کے لیے ایک ہی نیت کافی ہوتی ہے جو اول پہار میں صادق ہے وقت کوئی بھی نہیں ہے وہ آخر پہار فریب شمس تک کے لیے کافی ہے عزم نیت کی ضرورت نہیں بلکہ عزم و ارادہ وقت تعین تک کافی ہے عزم و ارادہ واجب ضروری نہیں اور جب وقت تعین آگیا تو اتیان و ادا فعل واجب ہوگا اب عزم و ارادہ ادا کافی نہیں حاصل جواب یہ ہے کہ حضرت علامہ کو بدل کا تعدد مبدل کے تعدد کے ساتھ تسلیم نہیں بلکہ وہ کہتا ہے کہ جب مبدل واحد ہے بلکہ ہی بدل یعنی عزم و ارادہ بھی ایک ہی ہو جو آخر وقت، وقت تعین تک نیتوں کے اعتبار کی طرح متحد ہو اور وہی کافی ہو۔

قوله علی ان الخ۔ منہاج بیضاوی میں جو اعتراض مذکور ہے اس کا یہ جواب آخر ہے اور حاصل جواب یہ ہے کہ عزم کی طرح ایجابات فعل بھی متعدد ہیں لہذا احدث مبدل کے ساتھ تعدد بدل کا ہونا لازم نہ آئے گا اس کی تفصیل یہ ہے کہ مبدل اگر ایجابات فعل ہے یعنی اس کی طبیعت کلیہ ہے جو سارے ایجابات پر صادق آتی ہے تو وہ واحد ہی ہے اور ہر ایجابات کا بدل بھی واحد ہے اور وہ وقت میں اتیان فعل کا عزم یعنی اس کی طبیعت کلیہ ہے جو سارے عزم پر صادق آتی ہے وہ بھی واحد ہے ایسی صورت میں مبدل کی طرح بدل بھی واحد ہے اور اگر ایجابات فعل متعدد ہیں تو ایسی صورت میں ابدال اعزام ایجابات ہیں لہذا مبدل و بدل میں اختلاف نہیں لازم آئے گا فافہم و تدبر فافہم دقیق بلکہ بدل کے تعدد کی طرح مبدل بھی متعدد ہو جائیں گے اور ایجابات اعزام کے مساوی ہو جائیں گے۔

قوله وعن بعض الشافعیہ الخ۔ مسئلہ تارک یعنی واجب موقع کے وقت کے سلسلہ میں منہاج بیضاوی و شرح مختصر قاضی عضد الدین وغیرہما میں ہے کہ بعض شوافع بلکہ بعض حنکین سے بھی منقول ہے کہ واجب موقع و موت میں وقت ادا اول وقت ہے لہذا اگر مکلف نے واجب موقع کی ادا وقت اول سے مؤخر کر دیا اور اول وقت میں ادا نہیں کیا بلکہ اس نے اول وقت کے بجائے دوسرے وقت میں ادا کیا تو وہ اس کے حق میں قضاء ہے ادا نہیں اور علامہ ابن حاجب کی مختصر میں ہے کہ بعض احناف سے منقول ہے کہ واجب موقع میں وقت ادا نہ تو کل وقت، وقت ادا ہے اور نہ ہی اول وقت، وقت ادا ہے بلکہ اس کا وقت آخر وقت ہے لہذا اگر مکلف نے واجب موقع کو آخر وقت پر مقدم

قلنا العصيان ممنوع كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفهم
عند إرادة الترك قلنا هو من احكام الايمان الاتي لواجب
وان لم يدخل الوقت فافهم وفي البديع لو كان العزم بدلا يسقط
والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزم
عصى بتأخير قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان مضيقا بلا توسع.

اور مذہب مختار پر بایں طوعاً استدلال کیا گیا ہے کہ حق کے نزدیک ہر فرقہ

قوله لنا ان الامر الخ۔ یعنی مذہب جمہور جو ہمارا مختار ہے کہ واجب موع میں سارا وقت، وقت ادا واجب ہے اس پر ہمارے دلیل یہ ہے کہ حاکم و آمر نے وقت فعل کو واجب فرمایا ہے اور اس میں وسعت دینی ہے کیونکہ مکلف اگر آجاء وقت کے کسی جز میں بھی فعل بجالاتا ہے اور اس کو ادا کر لیتا ہے تو علماء مجتہدین کا اس پر احتجاج ہے کہ وہ عاصی و متجبر نہیں ہوتا اور وقت ادا ہو کر ادا دل وقت میں تخمین کرنا جیسا کہ بعض شافعیہ سے مروی ہے یا وقت ادا ہو کر عقیقت سے خاص کرنا اور جز ماخر سے تخمین کرنا جیسا کہ بعض حنفیہ سے مروی ہے یا جز واول و آخر سے تخمین تحقیق سے باور رکھنا ہے جز و حاکم و آمر کی توسیع کے بالکل منافی ہے لہذا یہ جز واول و آخر کی تعیین درست نہیں اور غرضی ایہ کہ یہ جہاں تو اس کا اکثر شریعت کا فعل و عزم کے درمیان مکلف کو اختیار دینا کہ اول وقت میں مکلف پر امتیاز فعل واجب ہے اور اگر اول فعل میں پلٹ گیا تو اس کے بدلے میں امتیاز فعل کا عزم و ارادہ واجب ہے یہ فعل واجب کی موجب غصوب پر زیادہ بغیر دیکھ لیں ہے اور قصور و برہنہ اور ذمہ داری حتیٰ کہ عاصی و عاصی ہے۔

واستدل بأن المصلي في غير الآخر مستل لكونه مصلياً قطعاً لا كونه أتياً بالحد
الأمريين وربما يمنع المقدمة فقول أنها مجمع عليها اجماعاً قطعياً أقول الاجماع على
الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه وقد تقدم الخلاف فيه
فتأمل ثم أقول الخصم لا يقول بالبعيلة من الطرفين لخصال الكثيرة بل اصل وخلف
في الامتثال بالصلوة بخصوصها لا يضره قالوا التي يلحقها الجزء وأد ولواخل بها معنى

وہ گنہگار ہوتا ہے اگرچہ وقت نہ داخل ہوا ہو پس تم سمجھو کیونکہ یہ بہت دقیق ہے اور قاضی وغیرہ کے قول کے ابطال کیلئے بدیع کتاب میں ہے کہ اگر عزم فعل، فعل واجب کا بدل ہو تو عزم سے مہل کو سا قح ہو جانا چاہئے جیسا کہ تمام ابدال کا حال ہوتا ہے اور اس کا جواب لازمہ کا منع وانکار ہے بلکہ اس سے جواز مآتا ہے وہ وجوب کا سقوط ہے اور بلاشبہ قائلین بدلیت نے اس کا التزام کر لیا ہے بعض لوگوں نے استدلال میں کہا ہے کہ اگر جز اول میں فعل واجب، واجب ہو تو اس کی تاخیر سے مکلف کا گنہگار ہونا لازم آئیگا حالانکہ ایسا نہیں ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ لازم ممنوع ہے اور گنہگار ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ واجب مفیقا غیر ممنوع ہوتا۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ واستدل بان المصلی الخ۔ یعنی مذہب جمہور جو ہمارے احتاف کا مختار ہے اس پر قاضی ابو بکر باقلانی اور اکثر شوافع کے مذہب کا رد کرتے ہوئے بایں طور استدلال کیا گیا ہے کہ جزء آخر کے علاوہ اجزاء وقت کے کسی بھی جزء خواہ جزء اول یا جزء اوسط ہو اس میں نماز کا ادا کرنے والا وہ امر الہی و حکم الہی "اقیموا الصلوۃ" کا بجالانے والا اس وجہ سے ہے کہ وہ نماز کا ادا کرنے والا ہے اس وجہ سے وہ امر الہی و حکم الہی کی بجا آوری کرنے والا نہیں کہ وہ امرین فعل نماز یا عزم فعل کا کر لینے والا اور بجالانے والا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی ادائیگی کیلئے کوئی جزء متعین نہیں بلکہ سارے اجزاء مساوی ہیں لہذا اداء کیلئے کوئی جزء آخر متعین کرنا و کہنا درست نہیں حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ بسا اوقات مقدمہ مذکورہ "بان المصلی فی غیر الآخر" کا دلیل مذکور کا ضعف ظاہر کرنے کیلئے رد وانکار کیا جاتا ہے اور منع مذکور کے جواب میں بعض لوگوں نے یہ کہا کہ مقدمہ مذکورہ قطعی اجماعی ہے لہذا مقدمہ مذکورہ کا رد وانکار درست نہیں اس پر منع مذکور کی تائید میں حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ مقدمہ مذکورہ پر اجماع کا ہونا یہ فرع ہے اس کی کہ وقت کے ہر جزء میں نماز کے وجوب پر اجماع ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں اختلافات بہت ہیں جیسا کہ گذر چکا لہذا کوئی اجماع درست نہیں اور مقدمہ مذکورہ کا منع وانکار کرنے والے حضرت امام ابن ہمام صاحب تحریر ہیں انھوں نے منع مذکور کو تحریر میں ذکر کیا ہے اور منع مذکور کا جواب جو فقہ قلیل سے ذکر کیا گیا ہے وہ فاضل مرزا جان کی حواشی شرح مختصر میں مذکور ہے ان شئت فارجع الیہا۔

قولہ فغامل۔ اس میں اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ بسا اوقات اعتنا پر صرف نماز سے محض نماز ادا کرنے کی وجہ

سے مکلف کے امر الہی کے متعلی ہونے اور اس کے بجالانے پر اجماع کی فرحیت کا منع وانکار کیا جاتا ہے کیونکہ اعتنا کسی وقت یہ اس وقت میں وجوب سے اعم ہوتا ہے اس لئے کہ کبھی وجوب واجب سے قبل اداء واجب سے اعتنا ہوتا ہے جیسے کہ وضوء ہے کہ وقت نماز کے آنے سے پہلے کسی نے کر لیا تو امر وضوء پر اعتنا ہو گیا حالانکہ وقت نماز ابھی شروع نہیں ہوا ہے۔

قولہ ثم اقول۔ حضرت علامہ قدس سرہ یہاں سے استدلال مذکور کا قاضی باقلانی وغیرہ کی جانب سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خصم جو مذہب جمہور کا مخالف ہے وہ فعل وعزم کے درمیان جابنیں سے بدل ہونے کا قائل نہیں کہ فعل عزم کا بدل ہے اور عزم فعل کا بدل ہے یہاں تک کہ ہر ایک بدل و مہل مناسیل و خلیفہ ہو جائے جیسا کہ خصال کفارہ میں ہوتا ہے کہ ہر ایک دوسرے کا بدل ہوتا ہے بلکہ خصم مخالف فعل کو اصل قرار دیتا ہے اور عزم فعل کو اس کا نائب و خلیفہ تسلیم کرتا ہے اور فعل کے خلیفہ ہونے کا وہ قائل نہیں جیسا کہ وضوء اور تیمم کا حال ہے کہ وضوء اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے وضوء تیمم کا خلیفہ نہیں لہذا فعل وعزم فعل سے ہر ایک دوسرے کا بدل ہوتا تو جمہور کا استدلال مذکور قاضی باقلانی وغیرہ کے مقابل میں درست ہوتا کہ جزء آخر کے علاوہ دوسرے کسی جزء میں مکلف نماز پڑھ لے تو وہ محض نماز پڑھ لینے کی وجہ سے متعلی امر الہی ہوتا لیکن قاضی باقلانی وغیرہ فعل کو اصل قرار دیتے ہیں اور عزم کو اس کا بدل مانتے ہیں ہر ایک کو دوسرے کا بدل نہیں کہتے جیسا کہ معذور کے حق میں وضوء اصل ہے اور تیمم اس کا بدل و خلیفہ ہے تو معذور وضوء کرے تو اس کو صرف وضوء کر لینے کی وجہ سے متعلی امر طہارت سمجھا جاتا ہے اس وجہ سے وہ متعلی امر طہارت نہیں ہے کہ وہ امرین وضوء و تیمم سے کسی ایک کو بجالایا ہے اور کر لیا ہے لہذا قاضی باقلانی وغیرہ کے مقابل میں جمہور کا استدلال مذکور درست نہیں۔

قولہ فسالوا الواتی الخ۔ یعنی قاضی و اکثر شافعیہ نے استدلال میں کہا ہے کہ وقت کے جزء آخر کے علاوہ دوسرے اجزاء میں اگر مکلف فعل وعزم سے کسی ایک کو بجالاتا ہے تو وہ اس کیلئے کافی ہوتا ہے اور اگر دونوں کو ترک کر دیتا ہے تو وہ گنہگار ہوتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فعل وعزم سے ایک ہی واجب ہے اور عزم فعل کا بدل ہے جیسے خصال کفارہ کا حال ہے کہ واجب ایک ہے اور کل کے ترک سے بندہ گنہگار ہوتا ہے اور کسی ایک کو بجالانے سے وہ بری الذمہ ہو جاتا ہے تو حضرت علامہ قدس سرہ اس استدلال مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ فعل وعزم کے ترک کی صورت میں بندہ کا گنہگار ہونا ہم کو تسلیم نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اسے تسلیم کیا جائے

حالات کے بسا اوقات اول وقت میں نہ تو فعل پایا جاتا ہے اور نہ ہی اس کا عزم و ارادہ ہی پایا جاتا ہے اور اگر اس کے جواب میں استدلال کے کلام و استدلال مذکور کی توجیہ و تاویل میں یہ کہا جائے کہ عزم سے ارادہ فعل مراد نہیں بلکہ عزم سے مراد عدم ارادہ ترک ہے تو ہم اس کے جواب میں اور اس تاویل مذکور کے رد میں کہیں گے کہ یہ اگرچہ ہمیں مسلم ہے لیکن یہ شکی و مگر ہے اور یہ ایمان کے احکام و قواعد سے ہے یہ خود الگ ایک واجب ہے فعل سے اس کی بدلیت کا کوئی علاقہ و تعلق نہیں کیا یہ آپ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ اگر کوئی عمل یا عزم ہو یا اس طور کہ اس نے ترک فعل و ترک اداء نماز کا ارادہ کیا تو شخص مذکور گنہگار ہوتا ہے حالانکہ ابھی وقت داخل نہ ہوا ہو، کیونکہ اس نے اس کا ترک کیا جو اس پر واجب تھا ضرورت دین کی وجہ سے لہذا تاویل مذکور درست نہیں۔

قولہ فافہم۔ اس میں وقت و صعوبت کی جانب اشارہ ہے۔

قولہ وفي البدیع الخ۔ بدیع نامی اصول میں کتاب ہے اس میں قاضی و اکثر شافعیہ کے ابطال کیلئے یہ منقول ہے کہ عزم اگر فعل کا بدل ہوتا تو اس بدل کے وجود سے مبدل یعنی فعل کو ساقط ہو جانا چاہئے جیسا کہ تمام ابدال کا حال یہی ہوتا ہے کہ بدل کے وجود سے مبدل کا سقوط ہو جاتا ہے مثلاً تیمم سے وضو کا سقوط ہو جاتا ہے اور صورت دائرہ میں ایسا نہیں ہے کیونکہ نماز عزم و ارادہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے بلکہ ان کے یہاں آخر وقت میں فعل متعین ہے اور فعل کا سقوط نہیں ہوتا۔

قولہ والجواب الخ۔ یعنی کتاب بدیع میں قاضی وغیرہ کے مذہب کے ابطال کیلئے جو کہا گیا اور ان کے مذہب پر جو اعتراض کیا گیا اس کا جواب ملازم و لزوم کا منع و انکار ہے یعنی قضیہ شرطیہ لزوم یہ کہ اگر عزم فعل کا بدل ہوتا تو مبدل ساقط ہو جاتا ہے یہ سقوط مبدل کا لزوم ہمیں تسلیم نہیں بلکہ عزم کے بدل ہونے کے وقت اور اس کے بدل ہونے کی صورت میں جولازم آتا ہے وہ وجوب کا سقوط ہے اور وجوب کے سقوط کا قاضی وغیرہ نے اس وقت میں التزام کر لیا ہے اور وہ انہیں تسلیم ہے ہاں آخر وقت میں عزم فعل کا بدل نہیں لہذا آخر وقت میں فعل متعین ہے عزم کافی نہ ہوگا۔

قولہ قالوا لو کان الخ۔ یعنی بعض شافعیہ کے مذہب پر رد کرتے ہوئے استدلال میں بعض احناف نے کہا کہ اگر اول وقت میں فعل واجب ہوتا تو اول وقت سے فعل کے مؤخر کرنے میں مکلف گنہگار و خطاوار ہوتا کیونکہ اس نے واجب کو ترک کیا ہے اور وہ واجب جسے مکلف نے ترک کیا ہے فعل کا بجالانا اور کر لینا ہے اپنے اول وقت میں اور ترک واجب سے مکلف گنہگار ہوتا ہے اور یہاں صورت دائرہ میں ایسا کچھ نہیں کہ بندہ گنہگار ہو لہذا اس سے ثابت

ہوا کہ وہ آخر وقت میں واجب ہے حضرت علامہ قدس سرہ بعض حنفیہ کے اس استدلال مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ اول وقت سے فعل کے مؤخر ہونے اور مؤخر کرنے میں مکلف کا گنہگار ہونا ممنوع و غیر مسلم ہے کیونکہ تاخیر سے گنہگار ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ فعل واجب اول وقت میں ممکن و غیر ممنوع ہوتا اور یہاں صورت دائرہ میں فعل واجب معصیت واجب نہیں بلکہ وہ موسع واجب ہے لہذا وقت میں وسعت و توسیع کی وجہ سے معصیان نہیں اور فعل کا آخر وقت میں ادا کرنا عدم معصیان میں ایسا ہی ہے جیسا کہ اول وقت میں ادا کرنا ہے۔ فافہم وتفکر۔

مسئلة السبب فی الموسع الجزء الاول عیناً عند الشافعية للسبب وعند عامة الحنفية بل موسعاً الى الآخر كالمسبب وعند زفر الى ما يسع الاداء وبعد الخروج فالكل وروی عن ابی اليسر ان الاخير متعین حینئذ واستدل بالاجماع علی الوجوب علی من اسلم او بلغ فی وسط الوقت ويمكن ان يقال انه الاول فی حقهما فتدبر۔

فروع صح عصر یومہ فی الناقص لامسہ لان سببہ ای الجملة ناقص من وجه فلا یقادی بالنقص من کل وجه واعتراض بلزوم صحته اذا وقع بعضه فی الناقص وبعضه فی الکامل فعدل الی ان الککل کامل اعتباراً بالغلبة فالواجب به کامل من کل وجه فورد من اسلم فی الناقص فلم یصل فیہ لا یصح فی ناقص غیرہ مع تعذر الاضافة فی حقه الی الککل فاجیب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمین فیلزم الصحة والحق ان لا نقص فی الوقت لذاته وانما لزم الاداء بالعرض فیتحمل فی الاداء لشرطه دون غیرہ۔

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ ہے کہ واجب موسع میں سبب وجوب وقت کا جز اول شواخ کے نزدیک علی التحصین ہے سارے افراد پر اس کے تقدم و ساقطیت کی وجہ سے اور علمہ حنفیہ کے نزدیک جز اول علی التحصین سبب نہیں بلکہ علی سبب التوسع جز اول سبب وجوب ہے اور امام زفر کے نزدیک سبب وجوب اس جز تک منتقل ہوتا ہے گا جو اداء فرض کی وسعت رکھے اور وقت کے نکل جانے کے بعد پورا وقت سبب وجوب ہے اور امام فخر الاسلام ابویسر سے مروی ہے کہ وقت کا جز آخر وقت نکل جانے کے بعد سبب ہونے کیلئے متعین و معبود ہے اور جمہور حنفیہ کی جانب سے اس شخص پر نماز کے وجوب پر

اجماع کے ذریعہ استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص وسط وقت میں بالغ ہوا یا اس نے وسط وقت میں اسلام قبول کیا ہو اور
 ممکن ہے کہ جواب میں کہا جائے کہ وہی جزء مد رک ان دونوں کے حق میں جزء اول ہے پس تم آئیں غور کرو۔ مسئلہ
 سابقہ کی فرغ۔ آج کی نماز عصر جزء ناقص میں صحیح درست ہے لیکن گذشتہ کی نماز عصر جزء ناقص میں صحیح نہیں کیونکہ کل
 گذشتہ کی عصر کا سبب یعنی جملہ وقت من وجہ ناقص ہے تو عصر گذشتہ وقت کے اس جزء میں ادا نہیں ہو سکتی جو ہر وجہ
 و اعتبار سے ناقص ہو اور اس پر اعتراض کیا گیا آج کے دن کل گذشتہ کی عصر کی صحت کے لزوم کے ذریعہ جبکہ عصر گذشتہ کا
 بعض حصہ جزء ناقص میں اداء ہو اور اس کا بعض وقت کے جزء کامل میں اداء ہو تو جواب سابق سے عدول کیا گیا اس
 جواب کی جانب کی کل وقت کامل ہے غلبہ کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ اکثر اجزاء کامل ہیں اور اکثر کیلئے کل کا حکم ہوتا
 ہے لہذا جو کل سے واجب ہو وہ ہر وجہ سے کامل ہے اور جب اعتراض مذکور عدول کرنے سے مندرج ہو گیا تو دلیل مذکور
 پر بایں طور اعتراض وارد ہوا کہ وہ شخص کہ جس نے وقت کے جزء ناقص میں اسلام قبول کیا اور اس نے اس جزء میں نماز
 نہیں پڑھی تو مسلم مذکور کی نماز آج کے علاوہ دوسرے دن جزء ناقص میں صحیح نہیں باوجودیکہ مسلم مذکور کے حق میں سبب
 کی اضافت و نسبت کل وقت کی جانب محذور ہے کیونکہ وہ اول وقت میں مسلم ہی نہیں تھا تو مسلم مذکور نو مسلم کی نماز کی
 عدم صحت و عدم جواز کے منع و انکار سے جواب دیا گیا کیونکہ متقدمین سے اس کے عدم جواز و صحت سے متعلق کوئی
 روایت منقول نہیں لہذا صحت و جواز ضروری ہے کیونکہ اصل جواز و صحت ہی ہے اور حق یہ ہے کہ بالذات وقت میں کوئی
 نقص نہیں صرف اداء نماز میں نقص بالعرض لازم آتا ہے تو اداء کے شرف و کمال کی وجہ سے اس نقص کا تحمل صرف اداء میں
 ہوگا نہ کہ غیر اداء میں ہوگا۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله السبب فی الموسع الخ۔ واجب موجب کے سبب وجوب کے بارے میں اختلاف فقہاء کرام و علماء عظام ہے
 کہ آیا اس کے وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے یا آخر ہے یا پورا اول سے آخر تک سبب ہے تو شوافع کا کہنا ہے کہ
 چونکہ وقت کا جزء اول سارے اجزاء پر سابق و مقدم ہے لہذا وہی جزء اول ہی بعینہ سبب وجوب ہے یہ سبب وقت کے
 دوسرے اجزاء کی جانب منتقل نہیں اور عامہ حنفیہ و جمہور حنفیہ کے نزدیک جزء اول بعینہ سبب وجوب نہیں بلکہ وقت کا

جزء اول سبب وجوب توسع کے طور پر ہے کہ جزء اول میں اگر اداء فعل مکلف نے کر لیا تو اس کے حق میں وہی جزء اول
 سبب وجوب بننے کیلئے متعین و معبود ہے اور اگر اداء نہیں پائی گئی تو جزء ثانی کی جانب سبب منتقل ہو جائیگی اسی طرح
 جزء آخر تک سبب منتقل ہوتی رہے گی تو جس طرح سے سبب یعنی فعل واجب میں توسع ہے یونہی اس واجب کے
 سبب وجوب میں بھی توسع ہے اور واجب موجب موجب اس وجہ سے کہا ہی جاتا ہے کہ وقت کے جس جزء میں چاہے
 مکلف اسے اداء کرے لہذا سبب وجوب میں بھی توسع ضرور ہے اور امام زفر کے نزدیک جزء اول سبب ضرور ہے لیکن
 موسعاً سبب ہے کہ اس کی سببیت وقت کے اس جزء تک منتقل ہوتی رہے گی جو فعل واجب کے اداء کی وسعت و گنجائش
 رکھتا ہو اور وقت کے گذر جانے کے بعد کل وقت فعل و قضاء فعل کا سبب ہے اور حضرت امام فخر الاسلام ابو یوسف سے مروی
 ہے کہ کل وقت گذر جانے کے بعد وقت کا جزء آخر سبب ہونے و سبب بننے کیلئے متعین ہے۔

قوله واستدل بالاجماع الخ۔ یعنی مذہب عامہ حنفیہ پر بایں طور استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص وسط وقت میں
 بالغ ہوا یا اس نے اسلام قبول کیا اس شخص پر بالاجماع نماز واجب و لازم ہے تو اگر سبب جزء اول سے منتقل نہ ہوتی تو
 اس پر نماز واجب نہ ہوتی حالانکہ ایسے شخص پر بالاجماع نماز واجب ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ جزء اول بعینہ سبب نہیں
 بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وقت کا ہر جزء علی سبیل الانتقال سبب ہے اور سبب جزء اول سے ثانی، ثانی سے
 ثالث، ثالث سے رابع یوں ہی جزء آخر تک منتقل ہوتی رہے گی۔

قوله فتدبر۔ اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اول وقت سے مراد اول اوقات مکلف ہے فافہم۔

قوله فرع الخ۔ یہ مبتدأ محذوف کی خبر ہے یعنی لهذا فرع یہ مذہب عامہ حنفیہ پر تفریع ہے کہ آج کی نماز عصر آج کے
 وقت کے جزء ناقص میں تو صحیح درست ہے اور جزء ناقص وقت کا وہ جزء ہے کہ جس میں آفتاب مائل سرخی ہوتا ہے اور
 اس کے غروب ہونے میں تقریباً بیس منٹ باقی رہ جاتا ہے اس وقت میں آج کی نماز عصر ہو جائیگی ہاں البتہ کل کی قضاء
 اس وقت نہیں اداء کی جاسکتی ہے وجہ یہ ہے کہ آج کی نماز عصر جزء ناقص میں ناقص واجب ہوتی ہے تو جیسے واجب ہوئی
 ہے ویسے وہ اداء ہو رہی ہے اور کل کی نماز عصر یا اور کوئی قضاء نماز آج کے جزء ناقص میں اس وجہ سے اداء نہیں کی جاسکتی
 کہ وہ کامل ذمہ میں آئی تھی اور کامل واجب ہوئی تھی تو آج کے جزء ناقص میں اداء کرنے سے کامل کا ناقص میں اداء کرنا
 لازم آئے گا جو من وجہ ناقص ہو وہ اس میں اداء نہیں کی جاسکتی جو من کل الوجود ناقص ہو اور کل کی عصر کا

سبب من حیث اگرچہ ناقص ہے لیکن وہ من جبکہ کامل بھی ہے لہذا اس کی قصر آن کے جزاء ناقص میں جویم جبہ ناقص سے
 ناقص ہے ادا نہیں کی جاسکتی۔

قوله واعتذر بلزوم صحته الخ۔ یعنی جزاء ناقص میں کسی کی نماز قصر کی عدم صحت کی دلیل پر یا اعتراض کیا گیا
 کہ عصر اس کا بعض حصہ جب وقت ناقص میں ادا ہو اور بعض حصہ وقت کامل میں ادا ہو تو ایسا صورت میں کل کی نماز
 عصر درست دیکھنا چاہئے کیونکہ جیسے واجب ہوئی ہے ویسے ہی ادا کی جاسکتی ہے کیونکہ سبب کل وقت ہے اور وہ کامل
 و ناقص دونوں کو احصا کرتا ہے حالانکہ وہ درست دیکھنا چاہئے اس اعتراض کے بعد جواب سابق سے اس جواب کی جانب
 عدول کیا گیا کہ عصر اس کا سبب وجوب پر اور وقت عصر ہے جو من کل الوجوه کامل ہے کیونکہ اس کا اکثر حصہ کامل ہے
 اکثر پر کل کا حکم کیا جاتا ہے "للاکثر حکم الكل" کے تحت لہذا عصر اس کا سبب وجوب کل وقت ہے اور وہ من کل
 الوجوه کامل ہے تو ایسے کل سے جو واجب ہے وہ بھی کامل من کل الوجوه ہے لہذا عصر اس کی ادا واجب ہے جیسے وہ
 واجب ہوئی ہے اور وہ کامل من کل الوجوه واجب ہوئی ہے اور عصر اس کا بعض حصہ کامل میں اور بعض حصہ ناقص میں
 ادا کرنا صحیح و درست نہیں اس لئے کہ جیسے واجب ہوئی ہے ویسے ادا نہیں کی جاسکتی ہے پس اعتراض مذکور اس عطل
 سے مستفیع ہو گیا۔

قوله فورد من اسلام الخ۔ یعنی مجرّد دلیل مذکور پر دوسرا اعتراض کر دیا شخص جس نے عصر کے بالکل جزاء غیر من
 اسلام قبول کیا اور اس نے اس جزاء آخر میں نماز نہیں پڑھی تو ایسے شخص کی فوت شدہ نماز عصر دوسرے دن کے جزاء ناقص
 میں ضروری ہے کہ درست دیکھنا چاہئے اور حالانکہ اس یوم کے علاوہ جس دن اس نے اسلام قبول کیا ہے کسی دوسرے دن کے
 جزاء ناقص میں اس کی قاضی نماز درست نہیں باوجودیکہ اس نو مسلم کے حق میں سیرت کی اضافت و نسبت کل وقت
 جانب حصہ رہے کیونکہ وہ اوائل وقت میں مسلم و مومن ہی نہیں تھا کہ نماز اس پر واجب ہوئی لہذا ایسے شخص کے حق میں
 وہی وقت ناقص ہی سبب ہے اور جب وقت ناقص ہی سبب ہے تو دوسرے دن وقت ناقص میں اس کی قاضی نماز
 درست ہونا چاہئے حالانکہ صحیح و درست نہیں اس ارادہ اعتراض کا جواب عدم صحت کے منع کے ذریعہ دیا گیا ہے کہ چونکہ
 یہ تسلیم نہیں کہ مذکورہ نو مسلم کی نماز عصر جزاء ناقص میں صحیح نہیں بلکہ شخص مذکور کی نماز عصر ہمارے نزدیک جزاء ناقص میں صحیح
 ہے کیونکہ عدم جواز و صحت سے متعلق حقد میں فقہاء کرام سے کوئی روایت منقول نہیں اور جب ان حقد میں سے کوئی
 روایت عدم صحت سے متعلق منقول و مروی نہیں، تو صحت و جواز کا قول ضروری ہے کیونکہ صحت و جواز ہی اصل ہے ہاں

یہ مسئلہ ترین فقہاء کرام سے امام شافعی و امام حنفی و امام مالکی و امام حنبلی کی جانب سے جویم عدم صحت کا جواب ہے کہ عصر اس کا
 جزاء ناقص ہے یا ناقص نہیں۔

قوله والحق ان لا نقص الخ۔ ارادہ مذکور کے جواب میں احقرت مسجد و مسجد میں پڑھتے ہیں کہ عصر اس کا
 جزاء ناقص ہے وقت مذکور میں تمام اوقات کی طرح کوئی نقص نہیں ہے بلکہ ناقص و تمام باوجود ناقص و تمام میں بعض
 جزاء ناقص ہے کہ وہ وقت کا وہ شرکین کے عبادات کا وقت ہے لہذا قضاء پر بلائے کے شرف و فضائل کی نسبت ناقص
 حق و اداء میں ہو سکتا ہے نہ کہ غیر ادا میں یعنی قضاء میں نقص مذکور کا عمل نہیں ہو سکتا لہذا ان کی لہذا عصر اس کا
 من و اداء ہو سکتی ہے اور اداء کی جاسکتی ہے اور فوت شدہ نماز یعنی قضاء میں ناقص میں ادا نہیں ہو سکتی لہذا اس کی
 جاسکتی کہ قضاء میں کوئی شرف و فضائل نہیں اور اس کا وقت بھی صحت ہے تو کامل بہ قدرت کے ہوتے ہوئے ناقص میں
 قضاء کے اداء کرنے کیلئے قطعاً کچھ ضرورت نہیں بلکہ وقت ناقص میں قضاء جاسکتی ہے کیونکہ کامل بہ قدرت کے ہوتے
 ہوئے ناقص کو ترجیح دینا ہی جائز و درست نہیں یہ ترجیح مرجع ہے جو درست نہیں بلکہ دوسری وجہ ہے کہ قضاء میں ناقص
 وقت میں اداء نہ کرنے کی وجہ سے نقص ہوتا ہے اور وقت ناقص میں قضاء کے اداء کرنے میں تاخیر یا نقص یا عطل
 درست نہیں اس لئے وقت ناقص میں قضاء اداء کرنا درست نہیں اور نو مسلم کا دوسرے دن کے وقت ناقص میں نماز عصر
 اداء کرنا قضاء ہے لہذا اس کی بھی نماز درست نہیں۔

مسئله۔ لا ینفصل الوجوب عن وجوب الاداء فی البیانی عند الشافعیة بخلاف المالک
 کالزکوة بدلیل عدم الاثم بالتأخیر والسقوط بالتعجیل اقوال یرید الوضوء قبل الوقت ولما
 الحنفیة فقالوا بالانفصال مطلقاً فمن حاضرت آخراً لا قضاة علیها بخلاف من طهرت آخراً
 واستدلوا بوجوب القضاء علی نائم کل الوقت وهو فرع للوجوب والاتفاق علی انتفاء
 وجوب الاداء علیہ لعدم الخطاب حذراً عن اللغو قیل وانما یلزم اللغو لو کان مخاطباً
 بالفعل الآن بل هو مخاطب به بعد الانتباه کالخطاب للمعدوم والجواب ان الکلام فی
 الخطاب تنجیزاً والخطاب بالمعدوم انما یصح تعلیقاً ولا فرق فی هذا الخطاب بین الصبی
 والبالغ بخلاف الاول فعلى هذا لو انتبه الصبی بالقاء قضاة علیہ الا احتیاطاً وما قیل ان
 الوجوب لازم بعقلیة الحسن کما هو مذهبنا فیرد علیہ انه یلزم ثبوتہ بدون الشرع ولم یقل
 به احد منا کیف ولیس لنا اصل خامس۔

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ ہے کہ شوافع کے نزدیک نفس وجوب اور عبادات بدنیہ میں منفصل نہیں ہوتا بخلاف عبادات مالیہ کے کہ نفس وجوب اور عبادات سے ان کے یہاں بھی منفصل ہوتا ہے جیسے کہ زکوٰۃ ہے اس میں نفس وجوب اور عبادات سے منفصل ہوتا ہے تاخیر سے مکلف کے گنہگار نہ ہونے اور قبیل سے اس کے ذمہ سے زکوٰۃ کے ساتھ ہوجانے کی دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شوافع کے مسلک پر وضو قبل از وقت سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تاخیر سے بندہ گنہگار نہیں ہوتا اور قبل از وقت ادا کر لینے سے ساتھ ہوجاتا ہے حالانکہ وضو عبادات بدنیہ سے ہے لہذا شوافع کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ عبادات بدنیہ میں نفس وجوب اور عبادات سے منفصل نہیں ہوتا اور لیکن احناف مطلقاً خواہ عبادت بدنی ہو یا مالی وجوب اور اصل وجوب کے انفصال کے قائل ہیں پس جو عورت آخر وقت میں حائضہ ہوئی اس پر قضاء نہیں بخلاف اس عورت کے کہ جو آخر وقت میں حیض سے پاک ہوئی کہ اس پر وجوب ادا کی وجہ سے قضاء واجب ہے اور اصل وجوب کے وجوب اور عبادات سے انفصال پر اس شخص پر قضاء کے وجوب سے جو سارا وقت سوتا رہا حنیفہ نے استدلال کیا ہے اور قضاء وجوب کی فرع ہے حالانکہ سونے والے سے وجوب اداء کے انقضاء پر علماء کا اتفاق ہے اس کی طرف خطاب الہی کے متوجہ نہ ہونے کی وجہ سے لغو سے بچنے کیلئے روز لغو لازم آئے گا۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ نام کی طرف خطاب کے متوجہ نہ ہونے میں اس وقت لغو لازم آئے گا جبکہ وہ مخاطب بالفعل حالت نوم میں ہو اور ایسا نہیں بلکہ وہ مخاطب بیداری کے بعد ہے جیسے کہ معدوم (بعد وجوب) مخاطب ہوتا ہے اور اس اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ گفتگو و کلام خطاب تجبیری سے متعلق ہے اور معدوم سے خطاب تعلیقاً درست و صحیح ہے اور اس خطاب تعلیقی میں بالغ و نابالغ کے درمیان کچھ فرق نہیں بخلاف خطاب تجبیری کے کہ وہ مکلف کے ساتھ مختص ہے پس اس تقدیر پر اگر کوئی نابالغ بچہ بالغ ہوتے ہوئے نیند سے بیدار ہوا تو اس پر احتیاطاً قضاء ہے اور جو یہ کہا گیا کہ حسن کے عقلی ہونے کو وجوب لازم ہے جیسا کہ یہی ہمارا مذہب ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اس تقدیر پر وجوب کا ثبوت بغیر شرع کے لازم آئے گا حالانکہ ہم احناف سے اس کا کوئی قائل نہیں کیسے بغیر خطاب کے وجوب کا ثبوت ہو سکتا ہے حالانکہ ہمارے لئے ثبوت احکام کیلئے کوئی اصل خاص نہیں۔

تحقیقات و تنبیحات

قولہ لا یفصل الوجوب الخ۔ کسی فعل یا مال سے مکلف کے ذمہ کے احتمال کو وجوب کہتے ہیں اور جس سے

ذمہ مکلف مشغول و مشتغل ہو اس سے تفریع حاصل کرنے کے لڑوم کو وجوب ادا کہتے ہیں اس بارے میں فقہاء احناف و شوافع کا اختلاف ہے کہ آیا اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہو سکتا ہے یا نہیں تو شوافع کے یہاں اصل وجوب و نفس وجوب، وجوب اداء سے عبادات بدنیہ میں تو منفصل نہیں ہو سکتا مثلاً نماز روزہ وغیرہ کہ عبادات بدنیہ سے ہیں ان میں وجوب اداء کے بغیر اصل وجوب کا تحقق و وجود ممکن ہی نہیں ہے لہذا اصل وجوب و وجوب اداء عبادات بدنیہ میں دونوں متحد ہیں ہاں عبادات مالیہ میں اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے عبادات مالیہ میں وہ بھی انفصال کے قائل ہیں مثلاً زکوٰۃ ہے کہ اصل وجوب ذمہ مکلف میں صاحب نصاب ہونے ہی سے آجاتا ہے اور اس کی ادائیگی حلال حلال کے بعد واجب ہوتی ہے اور حلال حلال سے قبل کسی نے بہ نیت فرض ادا کر دیا تو وہ ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور حلال حلال تک کوئی تاخیر کرے تو وہ گنہگار نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ حلال حلال سے قبل اداء واجب ساقط ہو جاتا ہے اور وضو کرنے والا تاخیر کرنے سے گنہگار بھی نہیں ہوتا لہذا وجوب کا وجوب اداء سے انفکاک عبادت بدنی میں بھی لازم آ رہا ہے حالانکہ اس وضو میں نہ تو اصل وجوب ہے اور نہ ہی وجوب اداء ہے تو شوافع کا عبادت بدنی و مالی کا تفاوت صحیح نہیں کہ عبادت مالی میں اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے اور عبادت بدنی میں دونوں میں انفصال نہیں بلکہ دونوں میں اتحاد ہے۔

قولہ واما الحنفیۃ الخ۔ یعنی ہمارے فقہاء حنفیہ عبادت بدنیہ و مالیہ دونوں میں اصل وجوب و نفس وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے کے قائل ہیں یہی وجہ ہے کہ جو عورت بالکل آخر وقت میں حائضہ ہوئی اس پر قضاء واجب نہیں کیونکہ وجوب اداء کیلئے وقت کا جزء آخر متعین ہے اور اس کے وقت آخر میں حائضہ ہوجانے کی وجہ سے اس پر اس وقت کی نماز کی اداء ہی واجب نہیں ہوئی لہذا قضاء بھی اس پر واجب نہ ہوگی کہ قضاء ادا کی فرع ہے اور یونہی وہ عورت جو وقت کے جزء آخر میں حیض سے پاک ہوگئی اس پر قضاء واجب ہے اس لئے کہ اس پر اس وقت کی نماز کی اداء واجب ہو چکی تھی لہذا قضاء بھی اس پر واجب ہے کہ قضاء اداء کی فرع ہے۔ اور احناف نے اصل وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ ایک ایسا شخص ہے جو نماز کے پورے وقت میں سوتا رہا ایسے شخص پر اس وقت کی نماز کی قضاء واجب ہے اور یہ وجوب قضاء اصل وجوب کی فرع ہے حالانکہ شخص مذکور تاہم کل الوقت سے

وجوب اداء کے منتهی ہونے پر علماء کرام کا اتفاق ہے کیونکہ ایسے شخص کی طرف خطاب الہی مستوجہ ہی نہ ہوگا درہم لغو لازم آئے گا کہ حالت نوم میں تاہم کی جانب خطاب کا مستوجہ ہونا لغو ہے جس سے اجتناب ضروری ہے لہذا اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے اور وجوب اداء اصل وجوب دونوں میں انتخاب ہے۔

قولہ قیل وانما يلزم الخ۔ قیل کہ قائل صاحب مکتوح ہیں حنفی کی دلیل مذکور پر انہیں اعتراض ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تاہم کل الوقت کی طرف خطاب مستوجہ ہونے میں لغو لازم آئے گا لغو اس وقت لازم آئے گا جبکہ وہ بالفعل حالت نوم میں مخاطب ہو حالانکہ ایسا نہیں کہ وہ حالت نوم میں مخاطب ہے بلکہ وہ بیدار ہونے کے بعد نماز اداء کرنے سے متعلق خطاب کا مخاطب ہوا لہذا اس خطاب سے لغو لازم نہیں آئے گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ معدوم سے خطاب حالت عدم میں نہیں بلکہ بعد وجود ہوتا ہے اور یہ خطاب جائز ہے تو خطاب بالناہم بھی جائز ہے لہذا اصل وجوب یعنی وجوب اداء ہے دونوں میں انتخاب نہیں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کلام و گفتگو بحث خطاب تجزی سے متعلق ہے اور یہ حالت نوم میں بالکل درست نہیں کہ علی الفور اس خطاب میں مکلف مخاطب ہوتا ہے اور معدوم سے جو خطاب متعلق ہوتا ہے وہ خطاب تعلقی ہی ہے اس میں مکلف علی الفور مخاطب نہیں ہوتا بلکہ بعد وجود اس خطاب کا مخاطب ہوتا ہے اور مخاطب ہوتا ہے اور خطاب تعلقی میں بالغ ہونا بالغ کے درمیان فرق نہیں یہ دونوں سے متعلق ہوتا ہے کہ نا بالغ جب بالغ ہو جائے اور بالغ جب نیند سے بیدار ہو جائے تو احکام بحال لائے اور خطاب تجزی صرف بالغ مستیظ سے متعلق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ نا بالغ سوتے وقت وہ نا بالغ تھا اور بیدار ہونے کے بعد وہ اپنے کو بالغ پارہا ہے وہ بالغ ہوتے ہی بیدار ہوا تو ایسی صورت میں اس پر قضاء نہیں اس نماز کی جو حالت نوم میں فوت ہو گئی ہے کیونکہ وہ سوتے وقت مکلف ہی نہیں تھا ہاں احتیاطاً وہ فوت شدہ نماز کی قضاء کرے گا کہ اس کا معاملہ مدح و ذم کے درمیان دائر ہے تو ادنیٰ یہی ہے کہ ذم سے احتراز کیا جائے اس لئے کہ وہ احتیاطاً قضاء کرے گا ورنہ مذکورہ نماز کی اس پر قضاء نہیں۔

قولہ وما قيل ان الوجوب الخ۔ یعنی مکتوح میں علامہ تفتازانی نے اور محکم الاصول میں امان اللہ بناری نے جو یہ کہ حسن کے عقلی ہونے کو وجوب یعنی کسی شئی کے ساتھ ذمہ مکلف کا اشتغال لازم ہے چنانچہ حنفی کا یہی مذہب ہے کہ افعال و احکام کا حسن و قبح عقلی ہے ایسی صورت میں اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوگا اس پر تنقید کرتے ہوئے حضرت علامہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ یہ جو اصل وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے پر مکتوح و محکم میں حسن کی عقلیت سے استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں تو وجوب کا ثبوت بغیر شرع

مطہر کے لازم آئے گا اور وجوب کے ثبوت کا بغیر شرع مطہر کے ہم اہل سنت و جماعت سے کوئی قائل نہیں اور ثبوت وجوب کا قول بغیر شرع کے کیسے کوئی کر سکتا ہے جب کہ ہم اہل سنت و جماعت کیلئے اصول اربعہ (کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس) کے علاوہ اصل خاص نہیں ہے کیونکہ عقل مثبت احکام نہیں اور اگر عقل نفس ایجاب کی بغیر استانت شرع کے مثبت ہو جائے تو اصل خاص کا وجود لازم آئے گا اور وہ عقل ہے جو قطعاً درست نہیں لہذا حسن کی عقلیت سے نفس وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے پر استدلال خالی از معنی نہیں۔ فافہم و تدبر۔

ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته جبراً للفعل واوراد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو انما يكون واجباً بالطلب وقصد الامتثال انما يكون بالعلم به والجواب اننا لنسلم ان الواجب انما يكون واجباً بالطلب بل بالسبب والشئ قد يثبت ولا يطلب كالدين الموقل والثواب المطول الى انسان لا يعرف ملكه والامتثال يتفرع على العلم بثبوت فلا يقتضى السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب وخطاب تكليف بالاقتضاء فيجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر فثبوت الفعل حقاً مؤكداً على الذمة من الاول وهو الوجوب والطلب بايقاعه في العين من الثاني وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شئ وجوب الاداء شئ آخر وان لا طلب في الاول بل في الثاني والا لزم قلب الوضع فتدبر۔

تقرجه مع توضيح

پھر جان لو کہ حنفی نے تصریح کی ہے اس بات کی یا اس طور کہ اصل وجوب میں فعل کی طلب نہیں بلکہ وہ جس وجوب واصل وجوب شارع کی جانب سے شخص اس کا اعتبار ہے کہ مکلف کے ذمہ فعل واجب بغیر اختیار کے اجباری ہے اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جب اصل وجوب میں طلب نہیں ہے تو فعل کی بجا آوری بغیر طلب کے فعل واجب کیسے ساقط کر دے گی حالانکہ فعل واجب شخص طلب سے واجب ہوتا ہے اور جب طلب نہیں تو وجوب بھی نہیں تو فعل کے بجالانے سے کس چیز کا سقوط ہوگا اور نیز فعل واجب کے امتثال کا قصد و ارادہ اس کی طلب کے طم سے ہی ہوگا اور جب طلب نہیں تو قصد امتثال بھی نہیں تو پھر اس کو بجالانے سے فعل واجب کا سقوط بھی نہیں۔ اس ایراد مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ وجوب صرف طلب سے واجب ہوتا ہے بلکہ وجوب کبھی سبب کے نقص و وجوب ہوتا ہے اور شئی کبھی ذمہ میں ثابت ہوتی ہے حالانکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا جیسے کہ زمین مومل (دوقریض) جس کے لئے

وقت و نام مقدر و مفروض ہو) اور وہ پکڑا کہ جس کو ہوانے اڑا کر کسی انسان کے مکان یا حجرے تک پہنچا دیا ہے اور اس پکڑے کا مالک معلوم نہ ہو کہ کس شخص کا یہ پکڑا ہے اور احتمال وجوب کے ثبوت کے علم پر متفرع ہے نہ کہ طلب کے ثبوت کے علم پر متفرع ہے لہذا سقوط واجب طلب واجب کی ساقیت اور اس کے تقدم کو نہیں چاہتا۔ حضرت مصنف علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ فہم مقام و تحقیق مقام یہ ہے کہ ہمارے لئے ایک خطاب وضع ہے جو اس شئی کے بیان کیلئے ہے کہ یہ اس واجب کے وجوب کا سبب ہے اور ایک خطاب تکلیف ہے کہ مقصود اس سے مکلف سے انتفاء فعل و ایقاع فعل کی طلب ہے اور جب دونوں خطاب مختلف ہیں تو ضروری ہے کہ ایک خطاب سے جو شئی ثابت ہو وہ اس شئی کا غیر ہو جو خطاب آخر سے ثابت ہو ورنہ دونوں خطابیوں کا اتحاد لازم آئے گا لہذا فعل کا قطعی ثبوت مکلفین کے ذمہ میں خطاب اول سے ہے اور وہ اصل وجوب و نفس وجوب ہے اور خارج میں ایقاع فعل کی طلب خطاب ثانی سے ہے اور وہ وجوب اداء ہے لہذا تحقیق مذکور سے معلوم ہو گیا کہ نفس وجوب اور شئی ہے اور وجوب اداء ایک دوسری شئی ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ طلب فعل نفس وجوب میں نہیں ہے بلکہ طلب فعل وجوب اداء میں ہے ورنہ قلب وضع لازم آئے گا جس تم اس میں تدبر و فکر کرو۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ ثم اعلم انہم صرحوا اللغ. یعنی احناف کے اس بات کی تصریح کرتے ہوئے کہ اصل وجوب میں طلب نہیں ہوتی انھوں نے کہا کہ اول وقت سے اصل وجوب ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ وقت تک ہو جائے اور اصل وجوب و نفس وجوب یہ محض شارع کی جانب سے اس بات کا اعتبار ہے کہ مکلف کے ذمہ جبراً فعل لازم ہے حنفیہ کے اس تصریح کردہ نظریہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو نماز کا اصل وجوب اول وقت میں ہے اور زکوٰۃ کا اصل وجوب ملک نصاب کے بعد اول حول میں ہے اور نماز کا اول وقت میں اداء کر لینا اور اول سال میں زکوٰۃ کا دے دینا یہ دونوں صلوات واجبہ و زکوٰۃ واجبہ کو ساقط کر دیتے ہیں اور اگر طلب اصل وجوب میں نہ ہوتی تو کیسے دونوں وجوب نماز و زکوٰۃ کو ساقط کرتے کیونکہ فعل واجب کی بجائے آوری بغیر طلب کے واجب کو ساقط نہیں کر سکتی اور یہ اسقاط و سقوط واجب ثبوت واجب کی فرغ ہے حالانکہ واجب طلب فعل سے واجب ہوتا ہے اور حنفیہ کی تصریح کے مطابق اصل وجوب میں طلب ہی نہیں تو وجوب بھی نہیں تو پھر فعل سے سقوط واجب کیسے ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ فعل واجب کے بجالاتے کا قصد و ارادہ طلب فعل کے علم سے ہوتا ہے اور جب اصل وجوب میں طلب ہی نہیں ہے تو اس کے بجالاتے کا قصد و ارادہ بھی نہیں ہو سکتا تو سقوط واجب کیونکر ہوگا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل وجوب و نفس وجوب میں بھی مطالبہ فعل ہوتا ہے اس

اعتراض و ایراد مذکور کے جواب میں حنفیہ کی جانب سے یہ کہا جاتا ہے اور جواب دیا جاتا ہے کہ ہم کو بھی تسلیم نہیں کہ واجب صرف طلب سے واجب ہوتا ہے بلکہ واجب بھی سبب وجوب سے واجب ہوتا ہے چنانچہ شئی بھی لذت مکلف میں ثابت ہوتی ہے حالانکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ مطالبہ طلب کے بغیر واجب کا وجوب ثابت نہیں ہوتا نہیں ایسا نہیں ہے بلکہ بھی سبب وجوب سے بھی واجب کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے دین مومن ہے کہ اس کا مطالبہ وقت مقدر و مقررہ سے پہلے نہیں ہوتا اور مثلاً وہ پکڑا ہے کہ ہوا وغیرہ کے ذریعہ اڑ کر کسی انسان کے پاس پہنچی کیا اور پکڑے کا مالک معلوم نہیں ہے۔ یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ پکڑا کس شخص کا ہے۔ تو اس پکڑے کا واپس کرنا اور جس شخص کا پکڑا ہے اس کو دینا واجب ہے حالانکہ اس پر اس واجب کا مطالبہ نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ واجب کا ثبوت وجوب مطالبہ و طلب کے بغیر بھی ہوتا ہے اور یونہی احتمال حکم ثبوت واجب کے علم پر متفرع ہے نہ کہ احتمال حکم مطالبہ واجب کے علم پر متفرع ہے جیسا کہ ایراد میں کہا گیا ہے لہذا سقوط واجب مطالبہ واجب کے تقدم و ساقیت کا متعلق نہیں بلکہ واجب کا سقوط بغیر طلب اداء کے بھی ہو سکتا ہے جیسے ثبوت وجوب واجب مطالبہ کے بغیر ہو سکتا ہے۔

قولہ اقول فقہ المقام۔ اتنی اثبات کے بعد حضرت مصنف علام قدس سرہ اپنے مسلک احناف کے اثبات میں کہتے ہیں کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ ہمارے یہاں خطاب کی دو قسمیں ہیں ایک خطاب وضعی ہے اور دوسرا خطاب تکلفی ہے اور خطاب وضعی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ فلاں جگہ فلاں چیز کیلئے سبب ہے جیسے دلوک ٹرس (آفتاب کا ڈھلنا) نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے تو یہ خطاب وجوب کیلئے ہے کہ سبب مکلف کے ذمہ میں ہے اور خطاب تکلفی کا مفاد یہ ہے کہ اس میں مکلف سے فعل واجب کا مطالبہ ہوتا ہے اور ایقاع فعل کی طلب و انتفاء ہوتی ہے اور جب یہ دونوں خطاب مختلف الحافی ہیں تو ضروری ہے کہ جو حکم خطاب اول خطاب وضعی سے ثابت ہو وہ اس حکم کا غیر ہو جو دوسرے خطاب، خطاب تکلفی سے ثابت ہو لہذا مکلف کے ذمہ فعل کا علی سبیل الالہ کیا اصل ثبوت خطاب وضعی سے ہے اور خارج میں اسی فعل کے ایقاع کی طلب اور اس کا مطالبہ کرنا کہ فلاں فعل بجالاتا اور اسے کر ڈالو یہ خطاب تکلفی سے ہے لہذا ہماری اس تحقیق مذکور سے معلوم ہو گیا کہ اصل وجوب و نفس وجوب ایک شئی ہے اور وجوب اداء یہ وجوب کے علاوہ ایک دوسری شئی ہے اور ایک دوسرے سے منفصل ہو سکتا ہے خواہ عبادت بدنی ہو یا عبادت مالی ہو وجوب اداء کا تحقق وجود نفس وجوب کے بغیر نہیں ہوتا اور نفس وجوب و اصل وجوب کا تحقق وجود و ثبوت وجوب اداء کے بغیر ہو سکتا ہے جیسا کہ اس لئے سابقہ میں گزر چکا دونوں میں عموم خصوص مطلق فی التحقق کی نسبت ہے اور اس میں تحقیق کے یہی جان لیا

کیا کہ اصل وجوب نفس میں غلبہ فعل نہیں بلکہ غلبہ فعل وجوب اور اس میں ہوتا ہے اور غلبہ فعل وجوب کا ہی نام وجوب اور اس میں غلبہ فعل نہیں بلکہ غلبہ فعل وجوب ہی میں ہو جو وجوب اور اس میں نہ ہو تو خطاب وضع کا مفہوم غلبہ فعل ہو جائیگا خطاب تکلفی کا مفہوم غلبہ فعل وجوب نہیں نہ ہو گا ایسی صورت میں قلاب و شروع لازم آنے کا جو قطعاً درست نہیں کیونکہ خطاب وضع کی وضع ہوئی ہے کہ اس سے واجب کا اصل وجوب ثابت ہو اور اصل وجوب کے مطالبہ اور اس کے مطالبہ کیلئے خطاب تکلفی کو تعین وضع کیا گیا ہے۔ فلوانعکس الامر انعکس الوضع۔

فقہ قولہ فقہدہ۔ حضرت علامہ تفسیر کے اس قول میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ ہماری مذکورہ تحقیق اس شخص کے خلاف ہے جو خطاب وضع کو خطاب تکلیف کی جانب پیسہ دیتا ہے اور دونوں خطابوں میں کوئی فرق نہیں کرتا فافہم وتدبر۔ وهو تعالیٰ اعلم۔

مسئلة۔ الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعاً وقیل ابتداءه كالتحريم عند الحنفية وركعة عند الشافعية ومنه الاعادة وهو الفعل فيه ثانياً لخلل والاسح انه واجب والقضاء فعله بعده استندراكاً لما فات عمدالو سهواً يتمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع شرعاً كالحيض او عقلاً كالنوم فتسمية الحج الصحيح بعد الفساد قضاء مجاز ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب بدل الواجب بالعبادة۔

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ اس بیان میں ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء اور اداء کی تہذیب یہ ہے کہ شرعاً وقت مقررہ میں واجب کے بجالانے کو اداء کہتے ہیں اور بعض اوقات نے کہا کہ واجب کو اس کے شرعاً مقرر کردہ وقت میں شروع کر کے کو اداء کہتے ہیں جیسے بغیر تحریم۔ خفیہ کے نزدیک ہے اور ایک رکعت شوافع کے یہاں ہے اور اعادہ بھی اداء ہی کی نوع ہے اور وہ دوبارہ فعل واجب کو اس کے وقت مقررہ میں کسی ضلل و نقصان کی وجہ سے بجالانا ہے اور اس سے کہ اعادہ واجب ہے اور قضاء کی تہذیب یہ ہے کہ وقت مقررہ شرعہ کے بعد واجب کے فعل اور اس کے بجالانے کو بوجہ ایسا سہواً فوت ہو گیا ہے اس کے تدارک کیلئے اس کو قضاء کہتے ہیں خواہ کلف اس کے بجالانے پر قادر ہو جیسے کہ مسافر روزہ پر قادر ہے یا کسی مانع شرعی یا مانع عقلی کی وجہ سے قادر نہ ہو جیسے کہ حیض و عینہ ہے کہ حیض روزہ کیلئے رمضان میں مانع شرعی ہے اور عینہ سونے والے کیلئے وقت نماز میں نماز کیلئے مانع عقلی ہے پس حج فاسد کے بعد حج صحیح کو قضاء کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے اور جو حضرات اداء و قضاء کا اطلاق غیر واجب پر بھی کرتے ہیں وہ لفظ واجب کو لفظ عبادت سے بدل

کہتے ہیں اور اس لیے ہیں "الاداء فعل العبادۃ فی وقتها والقضاء فعلها بعد هذا الوقت استندراکاً لفسادها" یعنی عبادت کا وقت مقررہ میں بجالانا اداء ہے اور وقت مقررہ کے بعد اس کیلئے اس وقت کے تدارک کے بعد عبادت کے بجالانے کو قضاء کہتے ہیں۔

توضیحات و تصحیحات

فقہ قولہ الاداء فعل الواجب الخ۔ یعنی واجب کی ادائیگی کا وقت مقررہ شرعاً مقررہ ہے اس وقت مقررہ میں واجب بجالانے کو اداء کہتے ہیں اس کا اس تہذیب سے لفظ "خ" کے ساتھ کہ جن کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے وہ اس کا کوئی ایسا ایسی کا شرع معلوم میں وقت مقررہ مقررہ ہے وہ ضرور ماضی میں ہے امام میں کے مذکورہ فعل سے ہم روزے اور رمضان واجب ہیں کہ ان کے اوقات مقررہ مقررہ ہیں وہ اداء و قضاء دونوں سے ضعف ہوں گے اور شرعی کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی تہذیب سے خارج ہوگی اس لئے کہ اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے بلکہ امام میں تمام نے تحریر میں فرمایا کہ وقت مقررہ میں فعل واجب کے محض شروع کر لینے کا نام اداء ہے جیسے ایک کے نزدیک مقررہ وقت مقررہ میں بغیر تحریم۔ ہی صرف کسی نے پایا اور بغیر نماز کے ارکان و افعال کو غروب شمس کے بعد دوبارہ نماز اس کی نماز مقرر ہو جاتی ہے اور شوافع کے نزدیک یہ ہے کہ اگر کسی نے صبح کی ایک رکعت اور عین ہی فجر کی ایک رکعت وقت میں پایا ہے اور بغیر نماز کا حصہ غیر وقت میں اداء ہو رہا ہے تو ان کے یہاں اگر مقررہ نماز میں ہو جاتی ہیں اور ان میں اداء کہتے ہیں اور ہمارے یہاں صورت مذکورہ میں نماز مقررہ ہو جانے کی جیسے فجر کی نماز نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا وقت ہر کامل ہے اور مقررہ وقت ناقص و کامل دونوں ہے اس کی تفصیل ماضی میں گزر چکی ہے اور حضرت علامہ تفسیر کے لفظ قبل سے تعبیر فرمائے میں قول مذکور کے ضعف کی جانب اشارہ ہے کیونکہ یہ اداء عقلی نہیں کہ عبادت اداء کہا جائے اور غروب شمس کے بعد جو نماز مکمل ہو رہی ہے وہ حکماً اداء ہے عبادت اداء نہیں بلکہ اداء کے حکم میں ہے اور حضرت علامہ کی بیان کردہ تہذیب اداء عقلی کی ہے۔ فافہم۔

فقہ قولہ ومنه الاعادة الخ۔ کبھی واجب میں بوجہ ضلل و نقصان واقع ہو جاتا ہے مثلاً نماز میں ترک واجب ہو گیا اور بعد از مقررہ غیرہ سے اس کی تلاوت نہیں ہوئی تو اس نماز کے اعادہ کا اور اس کے کوتاہی و ہر حال کا حکم دیا جاتا ہے اب اس اعادہ نماز کے بارے میں فقہاء کرام و مفتیان مقام کا اختلاف ہے کہ آیا وہ قضاء ہے یا اداء ہی اس کو کہا جائے جیسا کہ قاضی ضد الدین نے شرح مختصر میں کہا کہ اعادہ اداء کی ایک نوع ہے حیث قال ان الاعادة قسم من الاداء

فی مصطلح القوم وان وقع فی عبارات بعض المتأخرین خلافه تو حضرت علام قدس سرہ کا موقف اس بارے میں یہ ہے کہ اعادہ بھی اداء ہی کی ایک قسم ہے اور پھر اس اعادہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ اعادہ واجب ہے یا جائز ہے اور مکفّ اول فعل سے عہدہ برآ ہو گیا اور بری الذمہ ہو گیا اس لئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ اعادہ واجب ہے اور والا صحیح انہ میں ضمیر کا مرجع لفظ اعادہ ہے اور تذکیر ضمیر اس کے مصدر ذی تاء ہونے کی وجہ سے ہے کہ ایسے مصادر میں تذکیر و تانیث ضمیر دونوں جائز ہوتی ہے۔

قوله فتسمية الحج الصحيح الخ۔ یہ اداء و قضاء کی تعریف پر تفریع فرما رہے ہیں کہ حج اول کے فساد کے بعد حج ثانی کو قضاء کہنا یہ مجاز ہے ورنہ وہ حقیقتاً اداء ہے کہ مکفّ کی پوری زندگی اور ساری عمر اداء حج کا وقت ہے لہذا قضاء کی تعریف حج ثانی پر صادق نہیں آرہی ہے کیونکہ بعد فساد حج ثانی بھی اپنے وقت ہی میں اداء ہو رہا ہے نہ کہ بعد وقت اداء ہو رہا ہے کیونکہ اس کا وقت ساری عمر و ساری زندگی ہے لہذا حج اول، حج فاسد جیسے اپنے وقت میں اداء ہو رہا ہے یونہی حج ثانی، حج صحیح بھی اپنے وقت ہی میں اداء ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں ہمارے بعض مشائخ کا حج ثانی کو قضاء کہنا یہ مجاز ہے ورنہ وہ حقیقتاً اداء ہے قضاء نہیں اور اداء کی تعریف کبھی اس طرح کی جاتی ہے کہ شرعاً جو مطلوب ہے اسی عین مطلوب کے سپرد کرنے کو اداء کہتے ہیں اور مثل کے سپرد کرنے اور اس کے بجالانے کو قضاء کہتے ہیں اور کبھی دونوں اداء و قضاء کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ شرعاً جو وقت فعل کے بجالانے کا مقرر ہے اسی وقت مقرر و معین میں عبادت کے بجالانے کو اداء کہتے ہیں اور وقت مقرر کے گزر جانے کے بعد عبادت کے بجالانے کو قضاء کہتے ہیں چونکہ بعض لوگوں نے اداء کی دو قسمیں کی ہیں واجب و نفل ان بعض نے اداء و قضاء کی تعریف میں لفظ واجب نہیں استعمال کیا ہے بلکہ لفظ واجب کے بدلے لفظ عبادت لیا ہے تاکہ سنن و نوافل وغیرہما کی اداء و قضاء کو بھی اداء و قضاء کی تعریف شامل ہو جائے اور اس میں کچھ مضائقہ بھی نہیں اور بعض اصولیوں نے واجب کی تین قسمیں کی ہیں (۱) اداء (۲) قضاء (۳) اعادہ۔ اور بعض لوگوں نے واجب کے بجائے عبادت کی یہی تینوں قسمیں کی ہیں چونکہ مال سب کا ایک ہی ہے اس لئے اس میں کچھ قباحہ بھی نہیں۔

وہو تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم

۲۷/ رمضان المبارک شنبہ مبارک ۱۴۲۷ھ